GLIMPSES OF INDIAN PHILOSOPHY
AND
SANSKRIT LITERATURE

DR. DAYANAND BHARGAVA
Professor and Head, Department of Sanskrit,
University of Jodhpur, Jodhpur

NAG
PUBLISHERS

NAG PUBLISHERS
11A/U. A. JAWAHAR NAGAR, DELHI-7

NAG PUBLISHERS

1. 8 A/U. A. 3 JAWAHARNAGAR, DELHI-110007
2. 11A/U. A. (Post Office Bldg.) JAWAHARNAGAR, DELHI-110007
3. JALALPURMAFI (Chunar, Mirzapur) U. P.

First Edition

DELHI: 1981

PRINTED IN INDIA

PUBLISHED BY NAG SHARAN SINGH, FOR NAG PUBLISHERS, JAWAHAR NAGAR, DELHI-7 AND PRINTED AT AMAR PRINTING PRESS 8/25 VIJAY NAGAR, DELHI-110009

Dedicated
to
The Sacred Memory
of
my uncle

Late Pandit Lakshmi Narayan Bhargava

CONTENTS

CHAPTERS

INTRODUCTION

The present book is a collection of thirtytwo papers presented by the author at various Seminars during the last twenty years. These papers can broadly be classified under the following four heads :

1. The Vedic literature.
2. Indian Philosophy.
3. Jainism.
4. Classical Sanskrit Literature.

Besides, there are some articles on miscellaneous topics like *dharma* and secularism, modernism and Indian culture, Mahatma Gandhi's philosophy of non-violence, and problems pertaining to research in Sanskrit. These papers, thus, cover a wide range. An attempt has been made to avoid such purely technical subjects as textual criticism or manuscriptological discussions but the reader will find that there is no beating about the bush nor will he find the papers wanting in freshness of the outlook. Here below, we focus our attention to the line of approach adopted in the aforesaid four categories of papers.

I

We have two diametrically opposite views regarding the Vedas—the view that they are infallible and the view that they contain simply primitive thinking. We have tried to avoid the two extremes. There is no attempt to show that the Vedas contain the findings of scientific researches. Nor do we hold that the Vedas do not contain any worth-while philosophy. We look at the Vedas as the earliest valuable repository of the knowledge propounded by those who, though unaware of the sophisticated scientific method and philosophical system, had by intuition developed a balanced view of healthy life.

It is obvious that such lofty ideals as that of Ṛta, which

symbolise the aesthetic symmetry of the Universe, can hardly be termed as primitive. The concept of *dharma* (lit. that which upholds) is beautifully summarised in one line of the Atharvaveda which states that 'truth, eternal order—which is both great and stern—consecration, austerity, prayer and sacrifice uphold the earth'.[1] This statement is of eternal — and not of anthropological — interest.

The Vedas are characterised by byoant optimism and robust love for life. This is in deep contrast to the later Indian philosophy. The Vedic thinkers are close to nature. They yearn for not only spiritual or intellectual power, but also for health, wealth, vigour and valour. This extraversion of the Vedas is, however, not at the cost of the deep insight into the mysteries of nature. The Vedic Ṛṣi prefers to suggest probable answers to philosophical problems without being dogmatic. This saves Vedic philosophy from becoming a closed system. The articles on the Vedic literature try to bring out this without any sort of commitment to any particular method of interpretation of the Vedas.

II

This brings us to the question of studying Indian philosophy as a closed system. The Indian seers were quite conscious of the fact that the values (*dharma*) change with the times or otherwise how could Manu declare that penance, knowledge, sacrifice and liberality are the *dharmas* for sat, tretā, dvāpara and kali age respectively ?[2] In fact, Indian thinkers did realise that many of the customs of old times were not suitable for modern times and, therefore, prohibited such customs for the present age (Kalivarjya).[3]

---

1. सत्यं बृहदृतमुग्रं दीक्षा तपो ब्रह्म यज्ञः पृथिवीं धारयन्ति ।
अथर्ववेद, 12.1.1

2. अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे
अन्ये कलियुगे नृणां युगह्रासानुरूपतः ॥
तपः परं कृतयुगे त्रेतायां ज्ञानमुच्यते ।
द्वापरे यज्ञमेवाहुर्दानमेकं कलौ युगे ॥
मनुस्मृति, Bombay, 1913, 1.85-86

3. Cf. P.V. Kane, History of Dharmaśāstra, Poona, 1941. Vol II pt. I, General Index, p. 1311.

The relevance of Indian philosophy for modern times is a big question. The question can be answered by becoming creative in the field of Philosophy. Blind adherence to the old thinkers is only a recent phenomena. As long as Indian philosophy was a living tradition, we find that the ācāryas criticised their predecessors unhesitatingly. This saved Indian philosophy from intellectual stagnation. Today also, the contemporary situation has to be taken into account and the horizon of philosophical thinking has to be broadened. The superfluous has to be abandoned but the basic genius has to be safeguarded. Any philosophical system is bound to be dead without new innovations.

There is no question of adopting the attitude of finality towards solutions of philosophical questions. Have the realist been, for example, able to answer all questions raised by the idealists against atomism of the Vaiśeṣikas ? Or can the dispute of the Naiyāyikas and the Mīmāṁsakas about the validity of knowledge be finally settled ? An interesting history of such disputes will be found in some of the articles included in the present work.

Some of the major characteristics of Indian philosophy are also highlighted in these articles. Indian philosophy, closely connected with *dharma* as it is, is supra-logical but it is not irrational. Again Indian ethics, being a part of spiritualism, is supra-moral but it is not the same thing as saying that it is immoral. The higher ideal of transcendental morality does not mean obliteration of distinction between vice and virtue. The moral virtues like Ahiṁsā, which evolved mainly as individual qualities, can be successfully applied to the social problems also as demonstrated by Mahatma Gandhi in our own times.

III

Jainism has drawn my special attention as one of the oldest systems of Indian philosophy with spiritual bias. The oldest texts of the Jainas like Āyāro do not refer to gods, goddesses, hell, heaven, clairvoyance, telepathy and omniscience, making Jainism as a human religion in contrast to a divine

religion. The evolution of the philosophy of non-absolutism belongs to the classical period. The Jainas contributed not only to the concept of non-violence as a cardinal moral virtue but also towards the realisation of the fact by other systems of Indian philosophy that all judgements are relative.[1]

Even the Jainas themselves, it would appear, have hesitated in taking non-absolutism to its natural conclusion. The theory of non-absolutism goes against the concept of any statement containing the whole of the truth. The Jainas, however, could not resist the temptation of declaring their Āgamas as repositories of all knowledge as the Brahmanism has declared the Vedas to be the repositories of all knowledge. This left Jainism in no way different from the other systems of Indian philosophy as far as the aspect of philosophical creativity is concerned. This is not to suggest that systems of Indian philosophy—including Jainism—did not innovate, but they did it in an apologetic manner, distortingly attaching every new concept to the old scriptures because anything not said in the scriptures was thought to be a taboo. A non-absolutist could have easily avoided this situation.

The Jainas had some apparently queer notions as that of holding a person morally responsible even for his involuntary actions. This, however, is the natural result of holding soul different from not only the body, but the mind also. If the soul has to suffer for actions of mind, it has to suffer for the actions of body also. This point has been brought out in a small paper included in the present work. A paper on the classification of varieties of hetu in Jaina logic suggests that the contribution of the Jainas to Indian logic has been on a

1. Cf (i) Vyāsa on Yogasūtra, Vibhūtipāda, Allahabad, 1912, pp. 189, 190.
   (ii) Vātsyāyana on Nyāyasūtra, Benaras, 1966 1.1.41 and 2.2.71.
   (iii) Kumārila Bhaṭṭa, Mīmāṁsāślokavārttika, on Mīmāṁsāsūtra, 1.1.5.
   (iv) Śaṅkarācārya on Bṛhadāraṇyakopaniṣad, 1.4.6.

broader basis than it has been generally propounded. Paper on Jaina concept of non-violence has raised controversy amongst the scholars, but I still hold that the concept of non-violence of the Jainas is deeply rooted in spiritualism and has some peculiar characteristics of its own. It is another story that the spiritual brand of non-violence may not always be palpable to the socialist (of course, I am using this term in sociological — and not political—sense) brand of non-violence.

IV

The articles on subjects connected with classical Sanskrit literature are confined to a few popular topics. The article on the influence of Sanskrit literature on the Rāmacaritamānasa illustrates how the classics of modern Indian languages are indebted to Sanskrit literature. It also illustrates how a good poet can weave the ideas of other poets into his own poetry. This is equally true of Kālidāsa, Shakespeare or Tulsīdāsa. These great poets have the magic power of converting a prosaic line into great poetry by just making a small modification. The article on the concept of emotional integration in the Rāmāyaṇa is again illustrative of the national character of Sanskrit literature from the very beginning. The relevence of Sanskrit literature for modern Indian is mainly on account of the emotional integration it fosters amongst the readers, as also because the big classics of modern Indian languages still draw their inspiration from Sanskrit literature, the knowledge of which is essential for proper understanding of literature of any modern Indian language.

An article on the migration of Indian tales to the West would show that the influence of Sanskrit literature has been far beyond the boundaries of India. Sanskrit literature is a part of a cultural movement which once effected the entire civilised world of that time.

There is also an article on the unconventional drama like the Mudrārākṣasa. It is one of those dramas where the incidents — and not the sentiments—predominate.

It is hoped that the articles in this section would not bore the reader with hackneyed type discussion of classical poetics.

The urge for creativity in Sanskrit criticism is as desirable as in the field of Indian philosophy so as to save these two from becoming pieces of museum.

In fine, I shall feel amply rewarded for my labours even if a single article in this collection could lead the reader to fresh thinking on any one of the problems pertaining to Indian philosophy and Sanskrit literature.

I

नासदीयसूक्त : एक अनुशीलन

सम्पूर्ण वैदिक वाङ्मय में नासदीयसूक्त का विशिष्ट स्थान है। "यह सूक्त वैदिक कवि की कल्पना का सुन्दरतम निदर्शन है, और इसका जोड़ दूसरा नहीं मिलता"।[1] यह "अपनी अनेक कमियों के बावजूद भी भारतीय दर्शन के इतिहास में सबसे अधिक महत्त्व वाला है। ...... यह सत्य है कि इस बात के लिए इसकी आलोचना की जा सकती है कि इसके विचार धुंधले एवं अनिश्चित हैं, यह विरोधी तत्त्वों में ऊटपटांग तरीके से एकता स्थापित करता है, किंतु इन कठिनाइयों का प्रवेश ऐसी बात है, जिसकी प्रशंसा की जानी चाहिये उपलब्धि के लिए इतनी अधिक नहीं जितनी कि उस मनीषी के लिए, जिसने चिरंतन तत्त्व को जानने का प्रयास किया था, किंतु जो अपने आप को संतुष्ट करने में असफल रह गया था। निश्चय ही इस सूक्त के प्रमुख बिन्दु का बाद के अधिकांश दर्शन में पुनरावर्तन हुआ है, किंतु इसकी संशयालु आत्मा आज भी भारत की श्रेष्ठ दार्शनिक पद्धतियों में हाथ उठाए अलग खड़ी है।"[2] इसी संशयालु आत्मा को 'आन्तरिक व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य की अभिव्यक्ति'[3] संज्ञा दी गयी है। इस सूक्त में प्राकृतिक, मनोवैज्ञानिक, दार्शनिक, चिन्तनात्मक तथा संशयात्मक विचारों का अद्भुत संगम है।[4] इस प्रकार की मिश्रित प्रतिक्रियाओं के बावजूद इस सूक्त को मानव-जाति के इतिहास का सूक्ष्मतम दार्शनिक काव्य घोषित किया गया है।[5] सृष्टि-रहस्य की दुर्विज्ञेयता को सूक्त के ऋषि परमेष्ठी प्रजापति ने स्वयं ही स्वीकार किया है (मन्त्र ६, ७) ऐसी स्थिति में हम ऋषि से यह अपेक्षा नहीं कर सकते कि वह सृष्टि-

---

१. कीथ, ए० बी० : वैदिक धर्म एवं दर्शन (अनु. सूर्यकान्त) वाराणसी, १९६५, भाग २, पृ० ५४५.

२. उपरिवत्, पृ० ५४३, तथा ए. ए. मैक्डोनल, हिस्ट्री आफ संस्कृत लिटरेचर, आक्सफोर्ड, १९००, पृ० १३७

३. Mehta, P. D., Early Indian Religious Thought, London, 1956, P. 71.

४. उपरिवत्, पृ० ७२

५. Agrawala, V.S.: Hymn of Creation, Varanasi, 1963, P. 1

प्रक्रिया की कोई सुसंगत तर्क-सम्मत व्याख्या देदे। किंतु इस व्याख्या की खोज की यात्रा में हम ऋषि के सहयात्री अवश्य हो सकते हैं जैसे ऋषि ने अपनी गवेषणा के अन्त में यह घोषणा की थी। अथा को वेद यत आ बभूव' (मन्त्र ६) उसी सूक्त को समझने की चेष्टा करनेवाले मनीषियों ने घोषणा की कि इसे 'ठीक-ठीक समझ लेना टेढ़ी खीर है।'[६] प्रस्तुत निबन्ध में इस सूक्त को ठीक-ठीक समझ लेने का दावा नहीं किया जा रहा है किन्तु इस सूक्त की व्याख्या के प्रयत्नों को संक्षेप में अंकित करते हुए यत्र-तत्र अपनी प्रतिक्रिया अभिव्यक्त करने का विनम्र प्रयास अवश्य है।

सूक्त प्रारम्भ इस प्रकार होता है। न तब सत् था, न असत्, न रजस, न व्योम और न व्योम परवर्ती। न कोई आवरण था। वह कहाँ होता? और किसके सुख के लिए होता? क्या गहन गम्भीर जल था? नहीं वह भी न था। न मृत्यु थी, न अमृत, न रात का चिह्न था न दिन का, वह एकाकी अपनी शक्ति से बिना वायु श्वास ले रहा था, उसके अतिरिक्त कुछ भी तो न था। अन्धकार से आवृत्त अन्धकार था। अप्रज्ञात सलिल ही यह सब कुछ था। तप की महिमा से तुच्छ जो आवेष्ठित चतुर्दिक अस्तित्व था वह उत्पन्न हुआ। प्रारम्भ में मन के प्रथम बीज काम का आविर्भाव हुआ। कवियों ने मनीषा से हृदय में विचारकर सत् का असत् से सम्बन्ध खोज निकाला। सृष्टि के हेतुओं की रश्मियां तिरछी फैल गईं; ये ऊपर और नीचे बिखर गईं। वे भोक्ता (रेतोधा) तथा भोग्य (महिमा) में परिणत हो गई इनमें भोग्य (स्वधा) निकृष्ट था तथा भोक्ता (प्रयति) उत्कृष्ट था। वस्तुतः कौन जान सकता है, कौन बता सकता है—यह विविध प्रकार की सृष्टि किन उपादान और निमित्तों से आई। देवता तो इसके बनने के बाद आये, फिर कौन कह सकता है कि यह कहाँ से आई? यहाँ सृष्टि जहाँ से आई है, उसने इसे धारण किया या नहीं—जो इसका परम व्योम में अध्यक्ष है वह जानता है या शायद वह भी नहीं जानता।

सात मन्त्रों की इन चौदह पंक्तियों में इतना गम्भीर तत्त्व सन्निविष्ट हो गया है कि इस सूक्त का ठीक-ठीक समझ पाना शायद वैदिक काल में ही दुष्कर हो गया था। इस सूक्त की प्रथम पंक्ति को अक्षरशः उद्धृत करके उसकी व्याख्या करते हुए शतपथ ब्राह्मण लिखता है—उस समय न सत् था न असत्, केवल मन था जो न सत् है न असत्।[७] इसके अनन्तर शतपथ ब्राह्मण ने मन

---

६. कीथ, ए० बी०, पूर्वोद्धृत, पृ० ५४४

७. तद्ध तन्मन एवास। ...नासदासीन्नो सदासीत्तदानीमिति नेव हि सन्मनो नेवासत्—शतपथ ब्राह्मण, १०. ५. ३. १-२.

की महिमा बतलाते हुए मन की स्तुति में एक पूरा निबन्ध ही लिख डाला है। —तद्यत्किं चेमानि भूतानि मनसा सङ्कल्पयन्ति तेषामेव सा कृतिः'''एतावती वै मनसो विभूतिरेतावती विसृष्टिरेतावन्मनः'''इत्यादि।[८] मन को सदसद् विलक्षण बतलाने वाला यही शतपथ ब्राह्मण जब सृष्टि के प्रारम्भ में असत् को बतलाते हुए असत् का अर्थ 'ऋषि' और ऋषि का अर्थ 'प्राण' करता है[९] तो यह कहना कठिन हो जाता है कि इस सूक्त की प्रथम पंक्ति की पूर्वोक्त व्याख्या कितनी प्रामाणिक मानी जाये। शतपथ ब्राह्मण की इस दूसरी मान्यता का आधार ऋग्वेद की यह पंक्ति प्रतीत होती है—देवानां पूर्व्ये युगेऽसतः सदजायत[10]।

ब्राह्मण ग्रन्थों द्वारा की गई इस प्रतीकात्मक व्याख्या तथा स्वयं वेद के कुछ अंतरंग साक्ष्यों को लेकर पंडित मधुसूदन ओझा ने अपने ग्रन्थ दसवाद रहस्य में इस सूक्त में दसवादों की छाया देखी है। डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल ने ओझा जी की पद्धति का अनुसरण करते हुए इस सूक्त पर विस्तृत व्याख्या की है। ओझा जी ने जिन दस वादों का बीज इस सूक्त में देखा है उन वादों के नाम ये हैं—

१. सदसद्वाद, २. रजोवाद, ३. व्योमवाद, ४. परावरवाद, ५. आवरण-वाद ६. अम्भोवाद. ७. अमृत-मृत्युवाद, ८ अहोरात्रवाद, ९. देववाद, और १०. ब्रह्मवाद। इनमें प्रथम नौ वाद पूर्वपक्ष हैं, ब्रह्मवाद सिद्धान्त पक्ष है। सूक्त के प्रथम दो मन्त्रों में ही इन दसों वादों का उल्लेख आ गया है।

(१) सदसद्वाद के अनुसार असद् से सत् की उत्पत्ति हुई। असत् प्राण शक्ति है, सत् भौतिक सृष्टि है। स्वयं इस सूक्त में भी असत् में सत् का सम्बन्ध खोजे जाने की बात कही गई है (मन्त्र ४)। असत् को सायणाचार्य ने अव्याकृत भी कहा है (मन्त्र ४) किन्तु उन्होंने प्रथम मन्त्र में असत् का अर्थ शशविषाणवत् किया है। जे० गोंडा ने असत् का अर्थ 'chaos' तथा सत् का अर्थ 'cosmos' किया है।[11] तैत्तिरीय ब्राह्मण में भी आनेवाले इसी सूक्त पर टीका करते हुए सायण ने इसे अव्यक्तावस्था माना है जो न नामरूप—विशिष्ट सत् थी न खर विषाणादि के समान शून्य।[12]

---

८. श० ब्रा०, १०, ५, ३, ३

९. असद्वा इदमग्र आसीत्। तदाहुः किं तदसदासीदिति। ऋषयो वाव ते अग्रे असदासीत्। तदाहुः के ते ऋषयः इति। प्राणा वा ऋषयः। उपरिवत् ६. १. १.१

१०. ऋग्वेद, १०. ७२. २

११. Gonda, J , Selected Studies, Leiden, 1975. Vol. III

१२. तैत्तिरीयब्राह्मण, २. ८. ९. ३

(२) रजोवाद के अन्तर्गत सृष्टि के उपादान-कारण को रजस् कहा गया है रजस् गति का प्रतीक है[१३] और लोकों का वाचक है।[१४] यदि रजस् गति है तो अज स्थिति है।[१५]

(३) व्योमवाद आकाश को ही सृष्टि का मूल मानता है। सृष्टि के उत्पत्ति क्रम में आकाश की स्थिति प्रथम है—आत्मन आकाशः सम्भूतः आकाशाद्वायुर्वायोरग्निः[१६] आकाश का गुण शब्द सृष्टि प्रक्रिया के साथ वैदिक मान्यता[१७] में ही नहीं वैदिकेतर मान्यताओं में भी सम्बद्ध रहा है[१८]।

(४) परावरवाद के अनुसार आकाश का मूल भी अक्षर तत्त्व है। यही परतत्त्व अपरतत्त्व से युक्त होकर संसार का मूल कारण बनता है।[१९] पर कूटस्थ हैं (अन्तरजायमानः) तथा अपर सतत परिवर्तनशील (बहुधा जायमानः)[२०]।

(५) आवरणवाद के अनुसार प्रत्येक सृजन की एक 'प्रमा' होती है, एक योजना होती है। वेद में सृष्टि की योजना प्रतिमा अर्थात् 'मॉडल' और उपादान कारण का प्रश्न उठाया गया है। कासीत् प्रमा प्रतिमा किं निदानम्[२१] यहाँ प्रलयावस्था में सृष्टि की योजना का भी निषेध किया गया है। योजना किसी प्रयोजन से प्रेरित होती है। प्रयोजन को यहाँ 'शर्म' शब्द द्वारा कहा गया है। बिना प्रयोजन के योजना नहीं होती। प्रलयावस्था में सृष्टि का कोई प्रयोजन न था अतः सृष्टि की कोई योजना भी न थी। शतपथब्राह्मण अपने विलक्षण ढंग से 'शर्म' और 'चर्म' अर्थात् प्रयोजन और योजना को एक ही बतलाता है।[२२] यहाँ चर्म शब्द 'आवरण' का ही पर्याय है।

---

१३. चलञ्च रजः— साङ्ख्यकारिका. १३

१४. लोका रजांस्युच्यन्ते। निरुक्त, ४, १६

१५. वि यस्तस्तम्भ षडिमा रजांस्यजस्य रूपे किमपि स्विदेकम्।
ऋग्वेद, १, १६४, ६

१६. तैत्तिरीयारण्यक ८. १

१७. अहं सुवे पितरमस्य मूर्धन्। ऋग्वेद, १०. १२५. ७। स भूरिति व्याहरत् सा इयं पृथ्वी अभवत्।—शतपथ ब्राह्मण, ११. १. ६. ३

१८. God said 'let there be light' and there was light. The Bible, P. 1

१९. ऋग्वेद, १.१६४, १७-१८

२०. यजुर्वेद, ३१. १९

२१. ऋग्वेद, १०. १३०. ३

२२ शर्म चर्म वा एतत्कृष्णस्य तन्मानुषं, शर्म देवत्रा।—शतपथ, ३.२.१.८

(६) अम्भोवाद सम्भवतः वैदिक दर्शन का सर्वाधिक लोकप्रिय मत है।[२३] इस मत के अनुसार संसार के प्रारम्भ में जल ही जल था। सायण ने अम्भोवाद-परक श्रुतियों को अवान्तर प्रलय विषयक बतलाया है (मन्त्र १)—श्रुतिस्त्वा-न्तरप्रलयविषया अम्भोवाद का प्रभाव वैदिक ऋषि के मन पर इतना गहरा था कि प्रथम मन्त्र में अम्भस् की स्थिति को नकार कर तृतीय मन्त्र में स्वयं इसी ने सलिल की स्थिति को स्वीकार कर लिया। इस विरोध को बचाने के लिए सायण को इसे √षल या √सल गत्यर्थक धातु से औणादिक प्रत्यय इलच् करके व्युत्पत्तिलभ्य अर्थपरक लेकर 'कारण से अविभक्त' के रूप में या 'सलिलमिव' इस लुप्तोपमा के रूप में मानना पड़ा। सलिल का अर्थ तीसरे मन्त्र में जे० गोंडा ने भी पानी न कर "waving" किया है।[२४] डा० सूर्य-कान्त ने भी सलिल को √सृ धातु से बना हुआ मानकर "गति वाला" "हर-कत वाला" अर्थ किया है।[२५] यहाँ मानो स्वयं ऋग्वेद का ऋषि ही अम्भोवाद की स्थूल वैदिक कल्पना का प्रत्याख्यान करते हुए उसे बचकाना-सा समझकर संस्कृत भाषा में एक शब्द के अनेक अर्थ देने की अद्भुत क्षमता का लाभ उठाकर "सलिल" शब्द की अधिक सूक्ष्म, दार्शनिक और प्रौढ़ व्याख्या उप-स्थित कर रहा है। यह वैदिक दर्शन के अपने समय में एक जीवित दर्शन होने का प्रमाण है कि एक मनीषी दूसरे मनीषी के विचारों को पूर्ण आदर देते हुए भी उसमें सुधार के सुझाव दे पाता है। हमारे इस मत की पुष्टि इस तथ्य से भी होती है कि जहाँ सृष्टि की उत्पत्ति का उल्लेख है वहाँ "सलिल" अथवा "आपः" शब्द का प्रयोग है। अम्भः का नहीं। यहाँ अम्भः शब्द के प्रयोग द्वारा मानो ऋषि यह संकेत देना चाहता है कि प्राचीन श्रुतियों में दिया गया आपः या सलिल शब्द पानी का वाचक नहीं।

(७) अमृत-मृत्यु-वाद के अनुसार मृत्यु और अमृतत्व एक हो सिक्के के दो पहलू हैं।[२६] प्रलयावस्था में यदि मृत्यु न थी तो अमृतत्व भी नहीं हो सकता।

(८) अहोरात्रवाद काल को परमदेव मानता है।[२७] मधुसूदन ओझा ने

---

२३. आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत—तैत्तिरीयसंहिता-७.१.५.१ तथा शतपथब्राह्मण, ११.१.६. १;६.७. १.१७; १४. ८. ६. १ एवम् मनुस्मृति १.११

२४. Gonda, पूर्वोद्धृत, पृ० ४९५

२५. कीथ, ए. बी. पूर्वोद्धृत, अनुवादक की भूमिका (डॉ० सूर्यकान्त), पृ. ३७

२६. शतपथब्राह्मण, १०.५.२.४—अन्तरंमृत्योरमृतं मृत्यावमृतमाहितम्

२७. कालः स ईयते परमो नु देवः—अथर्ववेद, १९.५४.५ तथा तस्माद् वै नान्यत् परमस्ति तेजः—अथर्ववेद, १९.५३.४

रात्रि को प्रकृति और अहः को विकृति बताया है—विकारतोऽहः प्रकृतिस्तु रात्रिः[28] श्वेताश्वतरोपनिषद्[29] ने सृष्टि के सम्भावित कारणों की गणना करते हुए काल को ही प्रथम स्थान दिया है। प्रलय की अवस्था कालातीत थी। उस अवस्था में 'तदानीम्' जैसे कालवाची शब्दों का प्रयोग भी सायण ने औपचारिक ही माना है —कथं तर्हि नो सदासीत्तदानीमिति कालवाची प्रत्ययः। उपचारादिति ब्रूमः (मन्त्र २)।

(९) देववाद के अनुसार सृष्टि के निर्माता देवता हो सकते हैं। किन्तु नासदीय सूक्त का ऋषि अपनी मर्मभेदी दृष्टि से इस तथ्य को जान लेता है कि देवता भी सृष्टि के अंग हैं। वे सृष्टि के पूर्ववर्ती हो सकते हैं परवर्ती नहीं। (मन्त्र ६) यह चिन्तन पुरुषसूक्त के उस चिन्तन से कहीं अधिक गहरा है जहाँ सृष्टि की उत्पत्ति के हेतुभूत यज्ञ के कर्ता देव माने गये हैं।[30]

(१०) ब्रह्मवाद[31] के अनुसार सृष्टि का मूल ब्रह्म है कुछ और नहीं। यह ब्रह्म अपनी स्वधा से 'अवात' ही स्थित है। वह अद्वितीय है। अनाम होने के कारण यहाँ उसे 'तद्' सर्वनाम द्वारा कहा गया है (मन्त्र २)।

डॉ० मधुसूदन ओझा की व्याख्या पद्धति का अनुकरण करते हुए हमने ऊपर दस वादों का संक्षिप्त विवरण दिया है। नासदीय सूक्त के ऋषि के मन में सचमुच ये वाद इतने विस्तृत रूप में थे—यह कहना कठिन है। ऐसा लगता है कि ऋषि के मन में यह स्पष्ट है कि यह संसार द्विविरुद्ध भावों से भरा है। असत्-सत् जैसे ये द्विविरुद्ध भाव परस्परापेक्षी हैं। इनमें से एक भाव दूसरे भाव का कारण नहीं हो सकता। क्योंकि ऋषि के चिन्तन क्रम में वे दोनों जहाँ भी रहते हैं युगपद् रहते हैं, अतः उनमें कारण-कार्य भाव सम्भव नहीं है। अतः यह स्वाभाविक है कि संसार के कारण की खोज करते हुए परस्परापेक्षी किन्तु परस्परविरुद्ध सत्-असत्, रज-व्योम, मृत्यु-अमृत, रात और दिन सबका प्रत्याख्यान कर दिया गया। इन सब द्वन्द्वात्मक संसार का निषेध कर देने के बाद शेष रह गया केवल वह एक जो अपना आधार स्वयं है और जिसकी 'स्वधा, (strength—Wilson, nature—Griffith, impulse—

२८. Agrawala, V. S., Sparks from the Vedic fire, Varanasi, 1962, P. 67

२९. १.२

३०. यत्पुरुषेण हविषा देवा यज्ञमतन्वत—ऋग्वेद, १०.९०.६

३१. डॉ० वासुदेव शरण अग्रवाल ने एक स्थान पर दशमवाद का नाम 'संशयवाद' दिया है ब्रह्मवाद नहीं।—Sparks from the Vedic fire, P. 69

Macdonell, intrinsic power—Coomaraswamy, in itself—Max-Müller, of his own impulse—Renu) उसकी अपनी ही शक्ति है। इस प्रकार अनेक विध संसार के एक विध मूल कारण की खोज में ऋषि एक ऐसे तत्त्व पर पहुंच जाता है जहां द्वन्द्व नहीं है। उस तत्त्व की अपनी एक "स्वधा" अवश्य है जिसे परवर्ती वेदान्तियों ने सदसद विलक्षण 'माया' कहा। वेदान्त की इसी मान्यता को लेकर सायणाचार्य ने सम्पूर्ण सूक्त की व्याख्या की। इस बिन्दु की भिन्न-भिन्न सम्भावित व्याख्याओं को आधार बनाकर ही भारतीय दर्शन के समस्त प्रस्थान विकसित हुए। एक से अनेक, अमूर्त से मूर्त और अव्याकृत से व्याकृत की उत्पत्ति का यह रहस्य सदा रहस्य ही बना रहने वाला है इसकी स्वीकृति स्वयं सूक्त के ऋषि ने दे दी है (मन्त्र ७)। अतः उस सम्बन्ध में कुछ अधिक कहना अनावश्यक है।

सृजन से पूर्ववर्ती निष्प्रपंच प्रलयावस्था का निषेधमुख एवं परम तत्त्व का विधिमुख-वर्णन करने के बाद ऋषि प्रलयावस्था की स्थिति का विधिमुख-वर्णन करते हुए ऐसा चित्र उपस्थित करता है जिसकी तुलना सांख्य की साम्यावस्था रूप प्रकृति से की जा सकती है। प्रकृति की साम्यावस्था का वर्णन प्रतीकात्मक काव्य की शैली में करते हुए ब्राह्मणग्रन्थ कहते हैं—सर्वे ह वै देवा अग्र सदृशा आसुः सर्वे पुण्याः। तेषां सर्वेषां सदृशानां सर्वेषां पुण्यानां त्रयोऽकामयन्त 'अतिष्ठावानः स्याम' इत्यग्निरिन्द्रः सूर्यः। तेऽर्चन्तः श्राम्यन्तश्चेरुः।[32] सब देवताओं का सदृश होना मानो प्रकृति की साम्यावस्था है। उनमें होड़ लगने पर उनका श्रम करना प्रकृति की साम्यावस्था में क्षोभ की स्थिति बतलाता है। यह क्षोभ ही अव्यक्त प्रकृति के व्यक्त होने का कारण है जिससे प्रकृति से महान्, महान् से अहंकार, अहंकार से पंचतन्मात्र तथा ग्यारह इन्द्रियों का षोडशक और पंचतन्मात्रों से पंचमहाभूत उत्पन्न होता है।[33] प्रकृति में होने वाले क्षोभ को सम्भवतः इस सूक्त में सलिल शब्द द्वारा कहा गया है जिसका एक अर्थ—जैसा कि पहले कहा गया है-गतिवाला या हरकत-वाला है। प्रकृति की वह अव्यक्तावस्था जहां कारण और कार्य विभक्त नहीं थे—अन्धकार से आवृत अन्धकार की अवस्था कही गई है। कार्य-जगत् वह अन्धकार है जो कारणभूत भावरूप अज्ञान के अन्धकार से आवृत था। कारण कार्य का यह भेद उस समय जाना नहीं जा सकता था अतः इसे "अप्रकेत" कहा गया है। सलिल में सायण के अनुसार लुप्तोपमा मानने पर यह कहना होगा कि उस समय कारण-कार्य क्षीर-नीर की, भांति मिले हुए थे।

---

३२. शतपथब्राह्मण, ४.५.४. १

३३. प्रकृतेर्महांस्ततोऽहङ्कारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि ॥—साङ्ख्यकारिका, २२

इस अवस्था में नाम-रूप द्वारा जगत् के आविर्भूत होने में जो कारण बना वह 'तपस्' था। विल्सन ने इस तपस् को सायण का अनुसरण करते हुए -'स्रष्टव्यपर्यालोचन' अर्थात् 'Contemplation of the things which were to be created' माना है। मुण्डकोपनिषद्[३४] में 'यस्य ज्ञानमयं तपः' कहकर इसी तथ्य की ओर सङ्केत किया गया है।[३५]

सृष्टि की उत्पत्ति की प्रक्रिया में 'आभु' अर्थात् सर्वव्यापक ब्रह्म 'तुच्छ' अर्थात् नामरूप से बँध गया। ब्रह्म यदि 'आभु' है तो नाम-रूप अम्व होकर भी न होने वाले माया रूप हैं।[३६] इस आभु का नाम-रूप से व्यक्त हो जाना ही सृष्टि की उत्पत्ति है। इस प्रक्रिया में प्रथम तत्त्व यह है जो अव्यक्त प्रकृति की प्रथम विकृति है।

यही महत्तत्त्व कामना के जागने पर अहंकार का कारण बनता है जिसके कारण समष्टि व्यष्टि में विभक्त हो जाती है, अमूर्त मूर्त रूप धारण कर लेता है अव्यक्त व्यक्त हो जाता है। संक्षेप में असत् और सत् का सम्बन्ध जुड़ जाता है। समष्टि के व्यष्टि में विभक्त हो जाने की इस प्रक्रिया को ही श्रुति ने सोऽकामयत बहु स्यां प्रजायेय[३७] कह कर अभिव्यक्त किया है। सायणाचार्य ने तैत्तिरीयब्राह्मण में आने वाली इस ऋचा पर व्याख्या लिखते हुए व्यास को उद्धृत किया है—कामबन्धनमेवेदं नान्यदस्तीह बन्धनम्।

सत् और असत् के बीच सम्बन्ध स्पष्ट कर दिये जाने के बाद सृष्टि की उत्पत्ति का शेष क्रम बतलाना कठिन नहीं है। यह सृष्टि रश्मियों के माध्यम से दो भागों में निर्मित हुई भोक्ता और भोग्य है। भोक्ता उत्कृष्ट है भोग्य निकृष्ट। जिन रश्मियों का यहाँ उल्लेख है वे एक ओर सौरमंडल का निर्माण करने वाली रश्मियाँ हैं वहाँ दूसरी ओर संसार पट को बुनने वाले तन्तु भी हैं। इसलिए इस शब्द का अनुवाद जहाँ विल्सन और मैक्डोनल

---

३४. १.१.६

३५. शतपथब्राह्मण (१३.७.१.१) में इस ओर सङ्केत किया गया है कि केवल तपस् अर्थात् चिन्तन अपर्याप्त है, सृजन के लिये अपने आप को होम देना भी आवश्यक है—तदैक्षत् न वै तपस्यानन्त्यमस्ति हन्ताहं भूतेष्वात्मानं जुहवानि। इसी विश्वास से पुरुषसूक्त की इस धारणा का सम्बंध है कि सृष्टि एक ऐसे यज्ञ का परिणाम है जिसमें पुरुष को होम दिया गया।

३६. तद् द्वाभ्यामेव प्रत्यवैद् रूपेण चैव नाम्ना च। ते हैते, ब्रह्मणो महती अभ्वे।—शतपथब्राह्मण, ११.२.३.१-५

३७. तैत्तिरीयारण्यक, ८.६

'Ray' करते हैं वहाँ गोंडा और रेणु इसका अनुवाद 'Cord' करते हैं। ए० बी० कीथ ने पाँचवें मंत्र को एक पहेली बतलाया है। सृजनात्मक रश्मियाँ इस ऋचा में तिरश्चीन अर्थात् तिरछी बतलाई गई हैं क्योंकि वे ऊर्ध्व-तत्त्व 'भोक्ता' और अधस्तत्त्व 'भोग्य' को जोड़े हुए हैं। 'प्रयति' शक्ति है 'स्वधा' भौतिक तत्त्व। शक्ति और भूतों का यह युगल सृष्टि का ताना-बाना बुन रहा है।

सृजन प्रक्रिया की इस गवेषणा के अन्त में नासदीयसूक्त की वे दो अन्तिम ऋचाएँ आती हैं जिनकी प्रशंसा में Maurice Maeterlinck ने ये उद्गार अभिव्यक्त किये हैं— Is it possible to find in our human annals, words more majestic, more full of solemn anguish, more august in tone, more devout, more terrible ? Where could we find at the very foundation of life a completer and more irreducible confession of ignorance where, from the depths of our agnosticism, which thousands of years have augmented, can we point to a wider horizon ? At the very out-set it passes all that has been said, and goes farther than we shall ever dare to go, lest we fall into despair, for it does not fear to ask itself whether the Supreme Being knows what He h is done—knows whether He is or not the creator, and questions whether He has become conscious of Himself.'[३८]

इतने गम्भीर सूक्त की यह परिणति कि 'इस सृष्टि का परम व्योम में स्थित अध्यक्ष भी इसके रहस्य को जानता है या नहीं (मन्त्र ७) संशयवाद या अज्ञानवाद की नहीं प्रत्युत मानव की उस अदम्य जिज्ञासा की प्रतीक है जो सत्य के अन्तिम छोर को छू लेना चाहती है और दूसरी ओर सृष्टि के उस अभेद्य मर्म की भी सूचक है जो अनादि काल से आज तक अज्ञात ही बना हुआ है। परवर्ती दार्शनिकों ने इस तथ्य को 'अचिन्त्या खलु ये भावा न तास्तर्केण योजयेत्' कह कर अभिव्यक्त किया है। ऋषि के इस वक्तव्य की व्यंग्यात्मकता और भी प्रखर तब हो जाती है जब हम इस बात की ओर ध्यान देते हैं कि सृष्टि के अध्यक्ष के ज्ञान में सन्देह करने वाला ऋषि कोई और नहीं स्वयं सृष्टि का अध्यक्ष प्रजापति परमेष्ठी ही है।

परिशिष्ट-१
सायण भाष्य

इस लेख में हमने नासदीयसूक्त के सायण-भाष्य का आनुषङ्गिक रूप में ही उल्लेख इसलिये किया है कि पठन-पाठन में उसका अत्यधिक प्रचलन है-

३८. Agrawala, V. S., Hymn of Creation, P. 27

और प्रायः सभी उससे परिचित हैं किन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं कि वह भाष्य उपेक्षणीय है। वस्तुतः सायण ने इस सूक्त के मंत्रों पर जितना विस्तृत भाष्य किया है शायद किसी और सूक्त पर उतना विस्तृत भाष्य नहीं है। उस भाष्य की कुछ प्रमुख विशेषतायें यहां परिशिष्ट में दी जा रही हैं।

माया सदसद्विलक्षण है, अतः उसकी स्थिति को न सद् माना गया है न असद्। वह अनिर्वाच्य है। व्योम से परे द्युलोक से लेकर सत्यलोक पर्यन्त सभी लोक हैं जिनका निषेध यहां किया गया है। सृष्टि जीवों के उपभोग के लिए है। महाप्रलय की अवस्था में किसी जीव का कोई कर्म परिपक्व और फलोन्मुख न था अतः उस समय सृष्टि निरर्थक थी। यह सूक्त महाप्रलय विषयक है। अतः यहाँ जल का भी निषेध है। खंड प्रलय में जल की स्थिति हो सकती है (मन्त्र १)।

सब प्राणियों के परिपक्व भोग के हेतुभूत कर्म के भोग लिए जाने पर जगत् निष्प्रयोजन हो जाता है। मृत्यु संसार को निगल जाती है, तदनन्तर मृत्यु भी निरर्थक होने के कारण समाप्त हो जाती है। महाप्रलय के लिए समयवाचक शब्दों का प्रयोग औपचारिक ही है। ब्रह्म का माया से सम्बन्ध अविद्या के कारण अध्यास द्वारा होता है। वह वास्तविक नहीं (मन्त्र २)।

यहाँ सत्कार्यवाद का समर्थन है और असत्कार्यवाद का खंडन है। क्योंकि उत्पत्ति से पहले भी जगत् अव्यक्त रूप में था; वह सर्वथा नवीन सृष्टि नहीं है (मन्त्र ३)।

जैसे ही प्रथम कल्प में प्राणियों द्वारा किया गया कर्म परिपक्व और फलोन्मुख होता है वह परमात्मा के मन में सिसृक्षा उत्पन्न कर देता है क्योंकि सृष्टि के बिना कर्मफल भोगना सम्भव नहीं। कल्पान्तर में अनुष्ठित कर्म समूह ही सृष्टि का हेतु है। इस प्रकार परम्परा से सृष्टि अनादि है (मन्त्र ४)।

यद्यपि सृष्टि का क्रम आत्मा से आकाश, आकाश से वायु और वायु से अग्नि के रूप में है किंतु यह क्रम इतना त्वरित है कि दृष्टिगोचर नहीं होता। सृष्टि के तीन मूल हेतु हैं—अविद्या, काम और कर्म (मन्त्र ५)।

सृष्टि का यह वर्णन अत्यन्त संक्षिप्त है। किंतु इससे अधिक विस्तार से इसे नहीं बतलाया जा सकता क्योंकि यह दुर्ज्ञेय है (मन्त्र ६)।

इस सृष्टि का उपादानकारण और निमित्त-कारण भी दुर्ज्ञेय है। निरतिशय आनन्दरूप अपनी महिमा में प्रतिष्ठित सर्वज्ञ ईश्वर ही इसके रहस्य को जाने तो जाने (मन्त्र ७)।

परिशिष्ट-२

नासदीयसूक्त के कतिपय शब्दों के अर्थों के सम्बन्ध में अनुवादकों में मतभेद

मूल शब्द	अनुवादक Wilson	Griffith	Max Müller	Macdonell	Coomaraswamy	J. Gonda	L. Renu
मन्त्र १							
रजः	World	realm of air	sky	air	firmament	space	airal space
आवरीवः	Envelope	shelter	covered	motion	covered	moved intermittently	moved powerfully
मन्त्र २							
प्रकेतः	Indication	sign	light	semblance	fetch	appearance	distinctive sign
स्वधाः	Own strength	own nature	in itself	self-impulse	intrinsic power	own nature	own impulse
मन्त्र ३							
सलिलम्	Water	chaos	ocean	fluid	fluid	waving	water
तुच्छ्येन	Nothing	void	dusk	void	void	void	vacuity
आभु	Empty	formless	germ	empty space	void	virtual	void
तपसः	Austerity	warmth	fervent heat	heat	intension	eternal heating	heat
मन्त्र ५							
स्वधा	Food	Free action	—	energy	intrinsic power	own nature	spontaneous impulse
प्रयतिः	Eater	energy	—	impulse	purpose	willingness to give oneself	gift of self

2

वैदिक तत्त्व-ज्ञान

प्रथम तो तत्त्वज्ञान का विषय ही अत्यन्त दुरूह तथा जटिल है दूसरे वेद की प्रतिपादन-शैली भी इतनी गुह्य तथा रहस्यमय है कि वैदिक तत्त्वज्ञान के सम्बन्ध में इदमित्थन्तया कुछ कह सकना दुष्कर है। वस्तुतः कौन जानता है और कौन इस पहेली को आज तक बूझ सका है कि यह विविध प्रकार की सृष्टि कैसे बनी और कहाँ से आई ?—

को अद्धावेद क इह प्र वोचत्कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यतं आ बभूव।[1]

देवगणों की तो क्या सामर्थ्य है, इस सृष्टि के अध्यक्ष परमदेवाधिदेव भी, पता नहीं, कि इस सृष्टि के मूल-स्रोत का रहस्य जानते हैं या नहीं। पता नहीं उन्हें इस सृष्टि के मूलाधिष्ठान का ज्ञान है या नहीं—

इयं विसृष्टिर्यत आ बभूव यदि वा दधे यदि वा न।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्त्सो अंग वेद यदि वा न वेद॥[2]

ज्ञान-विज्ञान की सभी शाखाएँ, नानापुराणनिगमागम, सभी इस अबूझ पहेली के बूझने में लगे हैं किन्तु सबकी 'भूप सहस दस एकहिं बारा। लगे उठावन टरहिं न टारा' वाली गति हुई है।

यह तो विषय की दुरूहता की बात हुई। इधर प्रतिप्रादन शैली की रहस्यमयता ऐसी है कि वेद वाणी को सुनाते हुए भी कुछ लोग मानो उसे सुन ही नहीं पाते।—

उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम्।[3]

फिर शब्द मात्र के पाठ से क्या लाभ ? वेद के अक्षरों का ज्ञान उस परम अक्षर तत्त्व के ज्ञान बिना व्यर्थ ही है, जिस अक्षर-तत्त्व में समस्त देवगण समाहित हैं—

ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः।
यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत्तद्विदुस्त इमे समासते॥[4]

---

१. ऋग्वेद, १०.१२९.६. २. वही, १०. १२९.७. ३. वही, १०. ७१. ४. वही, १. १६४. ३९.

जो इस शब्दब्रह्म को जानता है, वह परम ब्रह्म को भी प्राप्त कर लेता है—'शब्द ब्रह्मणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति ।' वाणी ही प्रथम तन्मात्रा है जो आकाश महाभूत की जन्मदात्री है ।[५] यही सृष्टि का प्रारम्भिक बिन्दु है । वाक् चार पदों में विभक्त हैं । उनमें प्रथम तीन गुहा में निहित तथा स्थिर है । मनुष्य केवल वाणी के चतुर्थ पद का प्रयोग करते हैं—

चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणाः ये मनीषिणः
गुहात्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति ॥[६]

यह वाणी का तुरीय स्वरूप ही वैखरी वाक् है जो विश्व विग्रहा है । इस वैखरी गिरा के प्रादुर्भाव के पूर्व सब कुछ तमोभूत, अलक्षण, अप्रतर्क्य, तथा अप्रज्ञात था । यह शक्ति के समान वितरण की स्थिति थी, उस समय शक्ति के केन्द्र नहीं थे न कोई गति थी । सृष्टा की कामना के फलस्वरूप इस सम-वितरित शक्ति में केन्द्रों का निर्माण हुआ । यह कामना की रश्मियों की गति का ही परिणाम था ।—

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत
तिरश्चीनो विततोरश्मिरेषामध स्विदासीदुपरिस्विदासीत् ।

काम के जन्म तथा रश्मियों की गति के पूर्व सर्वत्र तम से ही आवृत्त तम था । यह स्थिति न सत् रूप थी, न असत् रूप । उस समय न मृत्यु थी, न अमृत, न इह लोक, न परलोक, न दिन, न रात, न गति, न स्थिरता । न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि, न रात्र्या अह्नः आसीत् प्रकेतः ।

विज्ञान की भाषा में कहें तो न मैटर था न एनर्जी, न क्वांटम, न कंटिन्यूइटी । सृष्टा की सिसृक्षा की रश्मियों की गति से इस सम-वितरित शक्ति में जो केन्द्र उत्पन्न हुए, समष्टि में उनका प्रतीक सूर्य है तथा व्यष्टि में पुरुष । इसीलिए आदित्य तथा पुरुष में तादात्म्य सम्बन्ध माना गया है—

योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि ।[७]

सूर्य ने काल को जन्म दिया, दिन-रात, तथा संवत्सर की व्यवस्था की । काल एक अक्षर, अनन्त शक्ति है । यह ऐसा सप्तरश्मि अश्व है जिस पर ज्ञानी सवार होते हैं । किन्तु मूर्खों पर वह स्वयं सवार हो जाता है । काल जीवन में विविधता भरता है । लोक, परलोक, व्रत, विधान तथा मर्यादायें सब इस पर टिके हुए हैं । सबका नियामक यह ही परम देव है ।

---

५. ऋग्वेद, १०. १२५. ७. ६. वही, १. १६४. ४५. ७. यजुर्वेद, ४०.

कालेन मनः काले प्राणः काले शम समाहितम् ।
कालेन सर्वा नन्दन्त्यागतेन प्रजा इमाः ॥ [८]

परन्तु काल से भी परे है—कालातीत पुरुष । यह पुरुष ही ब्रह्म है । जो पुरुष में ही ब्रह्म को जानते हैं वे ही परमेष्ठी परमात्मा को जानते हैं—ये पुरुषे ब्रह्म विदुस्ते विदुः परमेष्ठिनम् ।[९] यही पुरुष आत्मा है, अकाम धीर, अमृत, स्वयम्भू, रस-परितृप्त; सर्वथा अन्यून । इस पुरुष का ज्ञान ही मृत्यु के भय से मुक्त कर सकता है—

अकामो धीरो अमृतः स्वयम्भूरसेन तृप्तो न कुतश्चनोनः
तमेव विद्वान् न बिभाय मृत्योर आत्मानं धीरमजरं युवानम् ।[१०]

समष्टि का पुरुष प्रजापति है, वह आतप है व्यष्टि का पुरुष जीवात्मा है, वह छाया है । समष्टि पुरुष से इस लोक का विराट रूप उद्भूत हुआ और लोक के विराट रूप से व्यष्टि पुरुष का जन्म हुआ—

तस्माद्विराडजायत विराजो अधिपूरुषः ।[११]

व्यष्टि और समष्टि का यह भेद उपाधिजन्य है, स्वभाव-जन्य नहीं । शतपथब्राह्मण ने पुरुष को ही प्रजापति बताया है—पुरुषः प्रजापतिः[१२] पुरुष प्रजापति का दास नहीं, उसकी साक्षात् प्रतिमा है । प्रजापति पुरुष का सृजन त्यागमूलक था, आत्मबलिदानमूलक था । समस्त सृष्टि एक यज्ञ है जिसमें पुरुष हवि रूप है । समस्त नाम, रूप, काल तथा विचार इसी यज्ञ से उत्पन्न हुए ।

यह पुरुष अपने व्यक्तरूप में हिरण्य है तथा अव्यक्त रूप में हिरण्यगर्भ, हिरण्यगर्भ अव्यक्त है, अतः उसकी 'क' संज्ञा भी है ।

नासदीयसूक्त में जिसे अबूझ पहेली कहकर छोड़ दिया गया था हिरण्य-गर्भ सूक्त में उसका स्पष्ट समाधान किया गया है—

येन द्यौरुग्रा पृथिवी च दृढा येन स्वः स्तभितं येन न नाकः ।
यो अन्तरिक्षे रजसो विमानः कस्मै देवाय हविषा विधेम: ।

यह 'यदि वा दधे यदि वा न' का उत्तर है । पृथ्वी तथा स्वर्ग का धारण करना तो उप-लक्षण मात्र है—इसमें प्रजापति की शक्ति की इयत्ता नहीं है । वस्तुतः समस्त संसार उसका मात्र एक चरण है, उसके तीन चरण तो संसार के कार्य-प्रपञ्च से बहिर्भूत हैं—

---

८. अथर्ववेद, १९. ५४. ९. वही १०. अथर्ववेद, १०. ८. ४४.
११. ऋग्वेद, १०. ९०. ५. १२. शतपथ, ६. २. १. २३.

पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ।[13]

अथर्ववेद के स्कम्भसूक्त में प्रजापति के सर्वाधार होने का सुन्दर तथा विस्तृत उल्लेख है । चाहे वायु का चलना हो चाहे मन की गति—सबकी मूल प्रेरणा ब्रह्म ही है—कथंवातो नेलयति कथं न रमते मनः इस प्रकार वैदिक तत्त्वज्ञान चिन्तन सृष्टि की विविधता में अनुस्यूत एकत्व तक पहुँच गया था और उस एक तत्त्व का जितना स्पष्ट निर्देश शब्दों में सम्भव था उतना वैदिक ऋषि ने किया भी । तत्त्व-चिन्तन का सार पुरुष, नासदीय, हिरण्यगर्भ, वाक्, स्कम्भ तथा काल आदि सूक्तों में विविध प्रकार से प्रतिपादित है किन्तु तत्त्व वस्तुतः एक ही है जिसे विभिन्न मनीषी विभिन्न शब्दों में प्रस्तुत करते हैं ।—

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यो सुपर्णो गरुत्मानम् ।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वान माहुः [14] ।

१३. ऋग्वेद, १०. ९०. ४.
१४. वही, १. १६४. ४६

3

वैदिक साहित्य में कृषि

वेदों में कृषि को एक अत्यन्त प्रशस्त व्यवसाय माना गया है। हल चलानेवाले व्यक्ति की प्रशंसा करते हुए उसे 'कवि' अर्थात् क्रान्तद्रष्टा कहा गया है। कृषक के लिए वेदों में 'कीनाश' शब्द का प्रयोग किया गया है। जिसका अर्थ है कुत्सित' अर्थात् 'अमंगल का नाश करने वाला।' सम्भवतः वर्ण-विपर्यय द्वारा यह 'कीनाश' शब्द ही आज 'किसान' बन गया हो। पंचविंश-ब्राह्मण में खेती न करनेवाले व्यक्ति को 'व्रात्य' अर्थात् आर्य जाति से बहिष्कृत माना गया है। ऋग्वेद में कहा गया है कि खेती करनेवाला हल का फाल मनुष्यों को तृप्त कर देता है—कृषन्नित्फाल आशितं कृणोति।

एक जुआरी जूये में सारी सम्पत्ति गंवा बैठता है और पश्चाताप करते हुए कहता है कि व्यक्ति को खेती ही करनी चाहिए, और खेती से प्राप्त होने वाले धन से ही सन्तुष्ट रहना चाहिए –

कृषिमित्कृषस्व वित्ते रमस्वं बहुमन्यमानः।

इसी प्रकार अन्न की महिमा अत्यन्त उदात्त शब्दों में व्यक्त करते हुए वैदिक ऋषि कहता है कि 'ओदन' अर्थात् भात से समस्त लोक जीते जा सकते हैं–समुद्र, आकाश, पृथ्वी, छोटे और बड़े सभी ओदन पर ही आश्रित हैं—

ओदनेन यज्ञवचः सर्वे लोकाः समाप्याः।
यस्मिन्समुद्रो द्यौर्भूमिस्त्रयो वरपरं श्रिताः॥

इसीलिए यह कामना की गई है कि अन्न आकाश के समान विशाल और समुद्र के समान अनन्त हो जावे—

तदुच्छ्रयस्व द्यौरिव समुद्रइवैध्यक्षितः॥

वेदों में फसल बोने के लिए 'यव कृष्' शब्द का प्रयोग हुआ है जबकि ईरान के मूल धर्म-ग्रन्थ अवेस्ता में इसी अर्थ में 'यवो करेश्' शब्दों का प्रयोग किया गया है। इससे प्रतीत होता है कि आर्यों में कृषि का व्यवसाय अत्यन्त प्राचीन काल से चला आ रहा था। अथर्ववेद में कृषि आरम्भ करने का श्रेय वेन के पुत्र पृथु को दिया गया है—

ता पृथीवैन्यो धोक्तां कृषि च सस्य चाधोक्

अर्थात् —वेन के पुत्र पृथु ने उस पृथ्वी रूप गौ से कृषि द्वारा फसल रूपी दुग्ध का दोहन किया। ऋग्वेद में हल द्वारा खेत जुतवाकर यव बोने तथा अन्न के लिए वर्षा करने का श्रेय अश्विनकुमारों को दिया गया है—

हल चलाना, बैलों को जोतना, जमीन तैयार करके उसमें बीज बोना, हंसियों से पकी प्रशस्त भरपूर फसल काटना—कृषि की इन सभी प्रक्रियाओं का ऋग्वेद में उल्लेख है—

युनक्तसीरा वियुगा तनुध्वं कृते योनौ वपतेह बीजम्।
गिरा च श्रुष्टिः सभरा असन्नो नेदीय इत्सृण्यः पक्वमेयात्॥

उन दिनों हल, जिन्हें 'लाङगल' या 'सीर' कहा जाता था, अत्यन्त विशालकाय होते थे, क्योंकि उन्हें ६, ८ या १२ बैल खीचते थे।

इमं यवमष्टायोगैः षडयोगेभिरचकृषुः

अर्थात् यह जो आठ और छः बैलों की जोड़ी द्वारा तैयार किया गया है। काठकसंहिता में तो एक ऐसे हल का भी उल्लेख है जिसे २४ बैल खींचते थे। बैल सरलता से हल का वहन कर सकें इस दृष्टि से आपस्तम्बस्मृति में में ८ बैलो का हल धर्मानुकूल, ६ का मध्यम, ४ का क्रूरतापूर्ण तथा २ का बैल के लिए घातक माना है—

हलमष्टगवं धर्म्यं षडगवं मध्यमं स्मृतम्।
चतुर्गवं नृशंसानां द्विगवं वृषघातिनाम्॥

अमावस्या, संक्रान्ति और पूर्णिमा के दिनों में बैलों को विश्राम देने का विधान है। स्पष्ट है कि वैदिक कालीन कृषक अपने पशुओं के प्रति भी मानवीय व्यवहार करते थे।

कृषि के उपकरणों में 'दात्र' या 'ऋणी' अर्थात् 'हंसिए', 'ऊर्दर' अर्थात् अनाज नापने का पात्र तथा 'सूप' अर्थात् छाज का बार-बार उल्लेख है। फसलों के पूले 'पूर्ष' कहलाते थे। 'कुर्नूल' धान्य की कोठी कहलाती थी। अन्न को भूसे से अलग करने वाला व्यक्ति 'धान्यकृत' कहलाता था। वेदों के समय में ब्रीहि अर्थात् चावल तथा 'यव' अर्थात् जौ प्रधान अन्न थे। इसके अतिरिक्त 'मुद्ग' अर्थात् मूंग, 'माश' अर्थात् उड़द, 'खल्व' अर्थात् चना, 'श्यामाक्' अर्थात् सामक चावल, 'गोधूम' अर्थात् गेहूं, तिल तथा मसूर का भी उल्लेख है।

चर्मरज्जु द्वारा पानी खींच कर खेतों की सिंचाई का वर्णन है। एक खेत को कई बार जोता जाता था। वर्ष में दो फसल होती थी एक खेत के अन्न को काटने में कई दिन लग जाते थे। खेतों की माप-तोल की जाती थी।

फसल के लिए चूहे, कीड़े, पक्षी, अतिवृष्टि तथा अनावृष्टि प्राकृतिक बाधायें माने जाते थे तथा इन्हें ईतियां कहा जाता था। फसल को हानि

पहुंचाने वाले कीड़ों के उपक्वस, जभ्य, तर्द तथा पतंग इत्यादि अनेक भेद दिए गए हैं। अथर्ववेद की एक प्रार्थना इस प्रकार है—

हततर्द समङ्कमाखुमश्विना छिन्तं शिरो अपि पृष्टीः शृणीतम्।
यवान्नेददानपि नह्यतं मुखमथाभयं कृणुतं धान्याय॥

हे अश्विनी कुमारो ! चूहों, पतंगों तथा फसल में छिद्र करनेवाले कीड़ों के सिर कुचल दो, उनका शरीर ध्वस्त कर दो, मुख बन्द कर दो, हमारी फसलों को भयरहित कर दो।

कृषि पर इतना अधिक बल, अन्न-प्राप्ति के लिए ही दिया गया है। अन्न-बाहुल्य की कामना वैदिक काल से आज तक भारतीय जन-जीवन में इतनी अधिक ओतप्रोत हो गई है कि सम्पन्नता के लिए 'धनधान्य' शब्द प्रचलित हो गया। अथर्ववेद में अन्न को सम्बोधित करते हुए कहा गया है—'हे अन्न ! तुम अपने तेज से समृद्ध तथा बाहुल्य सम्पन्न हो जाओ। हमारे पात्रों को इतना भर दो कि वे टूटने लगें। प्राकृतिक बाधायें तुम्हारा कुछ न बिगाड़ सकें।'

उच्छ्रयस्व बहुर्भव स्वेन महसा यव।
मृणीहि विश्वा पात्राणि मा त्वा दिव्याशनिर्वधीत्॥

एक अन्य स्थान पर सीता अर्थात् खेत में हल द्वारा बनाई गई लीक की स्तुति इन शब्दों में की गई है—

हे सीते ! हम तुम्हारी स्तुति करते हैं। हमारे लिए सुन्दर बनो ताकि तुम हमारे प्रति सहृदय एवं फलदायिनी बन सको—

सीते वन्दामहे त्वार्वाची सुभगा भव।
यथा नः सुमना असो यथा नः सुफला भुवः॥

वस्तुतः वैदिक आर्य प्रत्येक अणु को दैवी सत्ता से स्पन्दित मानते थे। अतः वे कृषि जैसे लौकिक कार्य को भी धार्मिक अनुष्ठान का रूप दे देते थे। गृह्यसूत्रों में लाङ्गलयोजन, कृषि-कर्म, तथा हलाभियोग नाम से अनेक कृषि सम्बन्धी उत्सवों का विस्तृत वर्णन है। हल में फाल लगाते समय बोले जाने वाला मन्त्र है—

अश्विनाफालं कल्पयतामुपावतु बृहस्पतिः।
यथा सद्बहुधान्यमयक्ष्मं बहु पुरुषम्॥

अर्थात् अश्विनी फाल नियोजित करे, बृहस्पति इसकी रक्षा करें ताकि हम बहुत धान्य से युक्त तथा रोगरहित हो सकें।

फसल पक जाने पर देवगणों को धन्यवाद देने के लिए आग्नायणोत्सव पर बोले जाने वाला एक मन्त्र सुनिए—आग्रायण नामक उत्सव का आयोजन किया जाता था जिसे आजकल होली पर नई फसल भून कर खाने का ही एक रूप कहा जा सकता है—

अग्निः प्रथमः प्राश्नातु स हि वेद यथा हविः ।
शिवा अस्मायमौषधीः कृणोतु विश्वचर्षणिः ।

सर्वप्रथम अग्नि ही हमारे अन्न का भागी हो क्योंकि वह हवि का स्वरूप जानता है । समस्त कृषकों का स्वामी हमारे अन्न को मंगलमय बना दे । नई फसल का अन्न प्रथम बार खाते समय वैदिक आर्य कृषि को दैवी सहायता से सम्पन्न मानता हुआ कहता था कि इस मधु से युक्त अन्न को सरस्वती के जल से मनोयोग पूर्वक तैयार किया गया है । उस समय शतक्रतु इन्द्र तो हल का स्वामी था तथा मरुद्‌गण कृषक थे—

एतमुत्यं मधुना संयुतं यवं सरस्वत्या अधिमनावः चर्कृषुः ।
इन्द्र आसात् सीरपतिः शतक्रतुः कीनाश आसन् मरुतः सुमानवः ॥

सीता-यजन नामक संस्कार में हल की लकीर को ही समस्त लौकिक तथा वैदिक कर्मों की समृद्धि का स्रोत माना गया है—

यस्या भावे वैदिक लौकिकानां भूतिर्भवति कर्मणाम् ।
इन्द्रपत्नीमुपह्वये सीता सा मे त्वनपायिनी भूयात् कर्मणि कर्मणि ।

वैदिक काल में कृषि को इतने अधिक महत्व देने के कारण वैदिक साहित्य की अनेकानेक उपमायें कृषि जीवन से ली गई हैं । एक स्थान पर कहा गया है कि विद्वान् व्यक्ति यज्ञ के तेज को उसी प्रकार बढ़ा देते हैं जिस प्रकार वर्षा का जल खेती को । इन्द्र शत्रु को उसी प्रकार कुचल डालते हैं जैसे किसान पुराने धान्य स्तम्भों को मथ डालते हैं । बृहस्पति की स्तुति का शब्द ऐसा प्रतीत होता है मानो किसान शस्य क्षेत्रों से पक्षियों को उड़ाने के लिए शब्द कर रहे हों । ऋषि बुद्धि द्वारा भाषा का संस्कार ऐसे करता है जैसे सूप द्वारा अनाज परिष्कृत किया जाता है । ऐसी सैकड़ों सुन्दर उपमायें वैदिक साहित्य में उपलब्ध होती हैं जो इस बात की दृढ़ पुष्टि करती हैं कि कृषि वैदिक काल के जीवन का एक प्रिय एवं अविभाज्य अंग बन चुकी थी ।

कृषि के महत्व के साथ ही वैदिक ऋषि अन्नसंग्रह की प्रवृत्ति के दुष्परिणामों से भी सुपरिचित था । ऋग्वेद का ऋषि घोषणा करता है कि— 'मैं सत्य कहता हूँ कि ऐसे मूर्ख व्यक्ति के लिए जो अन्न को बाँट कर नहीं खाता, अन्न साक्षात् मृत्यु ही है । न ऐसे व्यक्ति अर्यमा देव को प्रसन्न करते हैं न मित्रों को । जो अकेले भोजन करता है वह मानो केवल पाप का ही भोजन करता है ।'

मोघमन्नं विन्दते अप्रचेताः सत्यं ब्रवीमिवध इत् सतस्य ।
नार्यमणं पुष्यति नो सखायं केवलाद्यो भवति केवलादी ॥

4

THE ŚVETĀVŚATAROPANIṢAD

The Śvetāśvatara Upaniṣad, belonging to the Taittirīya school of the Yajurveda, has been named after the sage who taught it. Compare :

> tapaḥ-prabhāvād deva-prasādāc ca, brahmā ha śvetāśvataro'tha vidvān. (VI. 21).

Max Müller says that it is the most difficult and at the same time the most interesting work of its kind. It is considered as an attempt to reconcile the different philosophical and religious views. It begins with an enquiry about the world in plainest possible language.[1] The Upaniṣad asserts that Brahman is the material as well as the efficient cause of the world. A spider, desirous of weaving a web, uses the silk which belongs to it and without which it cannot weave.[2] Here the spider, as a conscious entity, is the efficient cause of the web and from the standpoint of the silk, the material cause. Similarly Brahman uses Māyā as the material of creation, and this Māyā, also comes out of Brahman. Hence from the standpoint of Māyā, Brahman is the material cause of the universe, but as pure consciousness, it is the efficient cause.

It is a strange phenomenon in this Upaniṣad that by the side of Super-personal Brahman exists the personal God, who is the Creator and ruler of this universe.[3] This Upaniṣad does not lay emphasis on Brahman, the absolute, but on the personal God. The reason is that Vedānta believes in illusion and not in "Evolution." The complete perfection of Brahman does not admit of any change or evolution. So, if we see any change at all, it must be an illusion.[4] To put it metaphori-

---

1. I. 1.
2. VI. 10
3. III. 1.2.
4. Bhāgvat I. 1.1.

cally, the world does not proceed from Brahman as a tree from a germ, but as a mirage from the rays of the sun. In fact, historically, the idea of Īśvara came before the concept of Brahman and when the concept of Brahman came, both the concepts had to be reconciled. The duty of creating the world was considered to low for Brahman and it was assigned to Īśvara.[5] Yet, the two, the nirguṇa and saguṇa Brahman, are not different, and the same Brahman is described in two ways. Compare :

sa bhumīṁ viśvato vṛtvā aty atiṣṭhad daśāṅgulam.[6]

It is important here, that Jīvatīrtha in his Nyāyasudhā contradicts Śankara and does not accept this two-fold division of Brahman. He remarks, "Brahmaṇah dvairūpasya apramāṇikatvāt". Anyhow, the power that enables Īśvara to create the world is called Māyā in this Upaniṣad.[7] Pramāda Dāsa Mitra says, "Whilst we are subject to Māyā, Māyā is subject to Īśvara. If we truly know Īśvara, we know him as Brahman, if we truly know ourselves, we know ourselves as Brahman. This being so we must not be surprised if sometimes we find Īśvara sharply distinguished from Brahman, whilst at other times Īśvara and Brahman are interchanged."[8] Śankara was very particular about this two-fold division of Brahman. He says, "dvirūpaṁ hi brahmāvagamyate nāmarūpabhedopādhiviśiṣṭaṁ tadviparītaṁ sarvopādhivarjitam."

Māyā is the upādhi of saguṇa Brahman. Compare :

Māyaṁ tu prakṛtim viddhi māyinam tu maheśvaram[9]

Thus the prakṛti of Sāṅkhya has been identified with the Māyā of the Vedantists. The Māyā is the creation and the Māyin the creator. This Māyā or nature or pradhāna, however, is not an independent entity, but belongs to the Self of Divine (devātma Śakti).[10] Thus the dualism of Sāṅkhya is overcome. On this very basis, Max Müller does not agree in assigning this Upaniṣad a later date. He says that if it is proved that the Upaniṣad belongs to Sāṅkhya system and not to Vedānta, we may feel inclined to assign a later date to our

5. Sacred Books of the East Vol. XV. 6. III. 14.
7. IV. 10. 8. J.R.A.S., 1878, p. 40.
9. IV. 10. 10. I. 3.

Upaniṣad. What Sāṅkhya and Vedānta mean is difficult to say, but it would be sufficient here to say that whatever else the Sāṅkhya may be, it is dualistic; whatever else the Vedānta may be it, it is monistic. Hence Śankarācārya did not agree with Rāmānuja who found ample authority for making the jīva and Prakṛti eternal from the verse—jñājñau dvāvajāvīśanīśāvajā hyekā....[11] etc.

As regards the word Kapil,[12] Śankara says 'kanakaṁ kapilvarṇaṁ...hiraṇyagarbham'. Vijñānātmā also explains the word without any reference to Kapil, the Sāṅkhya teacher, Śankarānanda says 'na tu sāṅkhya praṇetā kapilaḥ, nāmamātrasāmyenatadgrahaṇe syād atiprasaṅgaḥ.' We cannot, however, deny the existence of Sāṅkhya philosophy in this Upaniṣad. The triguṇātmikā prakṛti is clearly mentioned in the famous verse 'ajāmekaṁlohitaśuklakṛṣṇām'[13] etc.

The Upaniṣad dwells much upon the Saguṇa Brahman. It has been said that it is sectarian because while speaking of Highest Self it applies such uame as Hara, Rudra, Śiva, etc.[14] But this fact does not go to prove its modern character. How can we say that the idea of Highest Reality was developed first, and then it was lowered again by an identification with mythological and personal deities. It is just possible that the idea of one Supreme Reality must have been formed, when all the personal and mythological deities had been merged into one Lord. An ancient ṛṣi can realise the truth that "what we have hitherto called Rudra, and what we worship as Śiva, is in reality the Highest Self."[15] And if we adopt this view then the Upaniṣad would be considered in no way modern in character.

The Upaniṣad fully realised the necessity of Truth and penance, 'satyena enam tapasā yo'nupaśyati'.[16] In the second chapter the ethical preparation through Yoga is insisted. Self control is the very care of the practice of Yoga. Here

---

11. I. 9.
12. V. 2.
13. IV. 5.
14. III. 2, I. 10.
15. S.B.E., Vol. XV.
16. I. 15.

self control should be distinguished from the practice of mortification and meaningless austerities. What is enjoined in the graphic delineation of Yogābhyāsa is not the weakening of the mind and the senses through abstinence from the experience of sense objects, but the strengthening of the will power and the determinative faculty. The Yogi, in fact, develops a charming personality. Compare :

laghutvamārogyamalolupatvam varṇa-
prasādaṁ svara-sauṣṭhavaṁ ca.
gandhaḥ śubho mūtra-puriṣamalpaṁ yoga-
pravṛttiṁ prathamāṁ vadanti.[17]

But the realisation of Impersonal God through meditation is possible only for the highly qualified spiritual aspirant. As long as a man retains even a trace of his ego and regards himself as a psycho-physical being, conscious of his body and mind, it is proper for him to worship the personal God for protection, guidance and grace. It is only through the grace of God that the jīva realises the Brahman. Compare : 'tamakratuṁ paśyati vīta-śoko dhātuḥ prasādānmahimānamīśam'.[18] The God is, no doubt, the ordainor of Karma (karmādhyakṣa), but he is law as well as love. He is prayed for protection.[19] He is the refuge of all being.[20] He is the protector of the universe.[21] Thus the synthetic way of this Upaniṣad of reconciling the jñānayoga and bhaktiyoga, reminds us of a similar attempt in Gītā. Thus the teaching of this Upaniṣad is essentially the same as that of other Upaniṣads. Mr. Gough remarks, "The Śvetāśvatara Upaniṣad teaches the unity of souls in the one and only Self, the unreality of the world as a series of figments of the Self feigning world fiction; and the existence of the universal soul present in every individual soul, the deity that projects the world out of himself, that the migrating souls may find the recompense of their works in former lives."

---

17. II. 13. 18. III. 20.
19. रुद्र यत्ते दक्षिणं मुखं तेन मां पाहि नित्यम् । VI. 21
20. सर्वस्य शरणं बृहत् । 3.17.
21. स एव काले भुवनस्य गोप्ता । IV. 15.

Thus the Upaniṣad reaches the conclusion that the world is not the result of meaningless chance. Here it should be born in mind that the purpose of this cosmological discussion is not just to explain the universe of names and forms, but to establish through it the ultimate reality of Brahman. The knowledge of the world must lead to the knowledge of Brahman, otherwise it is useless. There is a purpose working behind the world. Matter cannot undergo any inner development without being acted upon by something above it. So they declare that 'devasya eṣa mahimā tu loke yenedaṁ bhrāmyate brahmacakram.'[22] This Brahman is omniscient, omnipresent and omnipotent.[23] The true nature of Brahman is hidden by the power of Māyā. The realisation of Brahman destroys Māyā, as the light of sun destroys the gloom of night. Compare 'Jñātvā devaṁ mucyate sarvapāśaiḥ'.[24]

The Māyā has also two aspects, the collective or cosmic aspect and the individual aspect. Both, Iśvara and Jīva, are associated with Māyā; Brahman associated with personal ignorance is called the jīva whereas the cosmic Māyā is regarded as the energy or power inherent in Iśvara; and it is worshipped as Kālī or Śakti in the popular Hindu Religion. The first creation of Iśvara is hiraṇyagarbha—'hiraṇyagarbhaṁ janayāmāsa pūrvam'.[25] Thus we get three poises of reality—1. The absolute (Brahman), 2. The Creative spirit (Iśvara), 3. The world Spirit (Jīva).

The Upaniṣad claims again and again that one of who realises Brahman becomes immortal—'ya etadviduramṛtāstebhavanti.'[26] We are afraid of death because we are afraid of the ceasation of our personality. If we realise the ultimate reality we find our own personality in the bosom of the eternal. To realise with the heart and mind the divine being who dwells within us is to be assured of everlasting life. The Upaniṣad claims 'tamīśānaṁ varadaṁ devamīdyaṁ nicāyyemāṁ śāntima-

---

22. VI. 1.
23. VI. 11.
24. I. 8.
25. III. 4
26. IV. 17 and III. 10.

tyantameti.'[27] Ravindra Nath has explained it in his own way. He says that when our self realising its true nature, is illuminated with the light of love, like a lamp revealing light which goes far beyond its material limits, proclaiming its kinship with the sun; then the negative aspect of its separateness with others is lost and then our relation with others is no longer of competitions and conflict but sympathy and cooperation.

We would like to close this chapter giving the last mantra of this Upaniṣad, which reminds us once more that all this subject shine forth only to high souled one who have the highest devotion for God and for Guru :

> "yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau,
> tasyaite kathitā hyarthāḥ, prakāśante
> mahātmanaḥ, prakāśante mahātmanaḥ."[28]

27. IV. 11. 28. VI.23

5

न्यायदर्शन में प्रामाण्यवाद

१. **महत्त्व** प्रामाण्यवाद के अन्तर्गत ज्ञान की प्रामाणिकता पर विचार किया जाता है।[1] भारतीय दर्शन में ज्ञान की प्रामाणिकता की समस्या पर इतना सूक्ष्म विचार हुआ कि 'न्याय दर्शन और मीमांसा दर्शन में प्रामाण्य विवेचन को सर्वाधिक जटिल विषय बताया गया।'[2] जटिल होने पर भी Karl H. Potter ने प्रामाण्यवाद के सम्बन्ध में कहा है कि—

> "...the question...is a recurrent theme in Western philosophy of the modern period as well, and a more important question is hard to name."[3]

इस विषय का महत्त्व इसलिए है कि दर्शन-शास्त्र—जिसका उद्देश्य सत्य की खोज करना है—अपने लक्ष्य में तब तक सफल नहीं हो सकता जब तक कि यह निर्णय न हो जाये कि हम अपने ज्ञान की सत्यता का निश्चय किस प्रक्रिया से कर सकते हैं। प्रामाण्यवाद के अन्तर्गत इसी प्रक्रिया पर विचार किया जाता है।

२. **समस्या**—ज्ञान की प्रामाणिकता का निर्णय करने की इस प्रक्रिया के सम्बन्ध में दो मत प्रमुख हैं। एक मत का कहना है कि ज्ञान की प्रामाणिकता का निश्चय करने की प्रक्रिया ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया में ही अन्तर्निहित है'''बल्कि यह कहना चाहिए कि ये दोनों प्रक्रियाएं एक ही हैं। जिस प्रक्रिया से हमें ज्ञान का ज्ञान होता है उसी प्रक्रिया से हमें ज्ञान की प्रामाणिकता

---

१. प्रामाण्य का अर्थ प्रमाकरणत्व भी सम्भव है, किन्तु यहां प्रामाण्य का अर्थ है—याथार्थ्य। तुलनीय—तस्य प्रामाण्यं साध्यं याथार्थ्यमित्यर्थः। न तु प्रमाकरणत्वम्। तर्कभाषा, वाराणसी, १९९७, पृ० १४१.

२. मिश्र, छविनाथ, भारतीय दर्शन में प्रामाण्य-चिन्तन का तुलनात्मक अध्ययन, नई दिल्ली, पृ० १७

3. Potter, Karl. H. (Ed.) Encyclopaedia of Indian Philosophites, Vol. II, Delhi, 1977, p. 158.

का भी ज्ञान होता है। यह मीमांसकों का स्वतः प्रामाण्यवाद है जिसकी व्याख्या न्यायदर्शन में इस प्रकार की गई है—ज्ञानग्राहकातिरिक्तानपेक्षत्वमेव स्वतस्त्वं प्रामाण्यस्य।[४] दूसरी ओर स्वयं न्यायदर्शन यह मानता है कि ज्ञान की प्रामाणिकता को ग्रहण करने की प्रक्रिया स्वयं ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया से भिन्न है। इसे परतः प्रामाण्य कहा जाता है।

३. ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया—उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि प्रामाण्यवाद की चर्चा के लिए यह आवश्यक है कि हम यह जानें कि कि ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया क्या है? प्रत्यक्ष द्वारा यह जान लेने पर कि 'यह घट है' हमें यह ज्ञान कैसे होता है कि 'हमें घट ज्ञान हो गया?' नैयायिकों का मत है कि यह ज्ञान कि 'हमें घट ज्ञान हो गया' है एक अन्य ज्ञान से होता है जिसे अनु-व्यवसाय कहा जाता है। यह अनु-व्यवसाय भी एक ज्ञान है जो हमें मानस प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त होता है। इस अनु-व्यवसाय द्वारा हमें ज्ञान का ज्ञान तो होता है किन्तु ज्ञान के प्रामाण्य का ज्ञान इस अनु-व्यवसाय द्वारा नहीं होता। अनु-व्यवसाय द्वारा ज्ञान का ज्ञान होने पर हम उस ज्ञान के अनुसार प्रवृत्ति करते हैं। यदि वह हमारी प्रवृत्ति सफल हो तो हम अपने ज्ञान को प्रामाणिक मानते हैं, अन्यथा अप्रामाणिक। अर्थात् ज्ञान का प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों ही परतः अर्थात् प्रवृत्ति की सफलता या असफलता से फलित होते हैं न कि उस अनु-व्यवसाय से जिसके द्वारा ज्ञान का ग्रहण होता है।

४. मीमांसा दर्शन में ज्ञान के ग्रहण की प्रक्रिया के सम्बन्ध में मतैक्य नहीं है।

(क) प्रभाकर का मत है कि ज्ञान स्वप्रकाश है। जब ज्ञान होता है तो वह अपना ज्ञान भी स्वयं करा ही देता है। यह घट है इस ज्ञान में ही यह ज्ञान भी रहता है कि मुझे घट ज्ञान भी हो गया।

(ख) कुमारिलभट्ट के मतानुसार ज्ञान का ज्ञान सदा अनुमान से होता है। जिस पदार्थ का ज्ञान हमें होता है उस पदार्थ में ज्ञातता नामक एक नवीन धर्म उत्पन्न हो जाता है। यह ज्ञातता नाम का धर्म प्रत्यक्षगम्य है। इसके द्वारा अनुमान से हम यह जान लेते है कि हमें इस पदार्थ का ज्ञान हो गया जिसमें ज्ञातता नाम का धर्म उत्पन्न हुआ। क्योंकि किसी पदार्थ में ज्ञातता नाम का धर्म उत्पन्न नहीं हो सकता, जब तक कि हमें उसका ज्ञान न हो जाये।

(ग) मुरारिमिश्र के अनुसार ज्ञान के ग्रहण करने की प्रक्रिया वही है जो न्याय मत की अर्थात् ज्ञान का ग्रहण हमें अनुव्यवसाय से होता है। मीमांसकों के उपर्युक्त तीन आचार्यों में इस विषय में मतभेद होने पर भी कि ज्ञान का ग्रहण हमें किस प्रक्रिया से होता है, स्वतः प्रामाण्यवाद के इस सिद्धान्त में कोई

४. तर्कभाषा, पृ० १३६

मतभेद नहीं है कि हमें ज्ञान की प्रामाणिकता का ज्ञान भी उसी प्रक्रिया से होता है जिस प्रक्रिया से हमें ज्ञान का ज्ञान होता है। अभिप्राय: यह है कि प्रभाकर के मत में कोई ज्ञान स्वयं अपने को भी प्रकाशित करता है और अपने प्रामाण्य को भी। कुमारिलभट्ट के अनुसार हमें ज्ञान के प्रामाण्य का अनुमान उसी ज्ञातता से होता है जिस ज्ञातता से हमें स्वयं ज्ञान का अनुमान होता है। मुरारिमिश्र के अनुसार जिस अनु-व्यवसाय से हमें ज्ञान का ग्रहण होता है उसी अनु-व्यवसाय से हमें ज्ञान की प्रामाणिकता का भी ग्रहण हो जाता है।

इस प्रकार प्रामाण्यवाद के सम्बन्ध में न्याय-दर्शन और उसके प्रमुख विरोधी मीमांसा-दर्शन के मुख्य सिद्धान्त का यथासम्भव सरल तथा संक्षिप्त रूप में परिचय दे देने के बाद इसकी चर्चा करना रुचिकर होगा कि इन दोनों दर्शनों के आचार्यों ने अपने-अपने मत के पक्ष में तथा दूसरे के विपक्ष में क्या-क्या युक्तियां दी हैं।

५. मीमांसा मत—ऐतिहासिक दृष्टि से प्रामाण्यवाद की चर्चा का प्रारम्भ मीमांसा-दर्शन द्वारा किया गया। वेद-वाक्यों को स्वतः प्रमाण मानने का प्रश्न धार्मिक अधिक था दार्शनिक कम। किन्तु जब मीमांसकों ने वेद-ज्ञान के साथ-साथ सभी ज्ञानों की प्रामाणिकता का विचार करना प्रारम्भ किया तो यह प्रश्न दार्शनिक बन गया। कुमारिल (सातवीं शती) ने वेद की प्रामाणिकता की चर्चा करते हुए यह प्रश्न उठाया—

> **सर्वविज्ञानविषयमिदं तावत्परीक्ष्यताम्**
> **प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः किं परतोऽथवा।**[५]

जयन्तभट्ट (१०वीं शती) ने इसी श्लोक की प्रतिध्वनि में लिखा—

> **प्रामाण्यं तु शब्दस्य कथमित्यत्र वस्तुनि।**
> **जैमिनीयैरयं तावत्पीठबन्धो विधीयते।**
> **प्रामाण्यम प्रमाण्यं वा सर्वविज्ञानगोचरः।**
> **स्वतो वा परतो वेति प्रथमं प्रविविच्यताम्॥**[६]

उल्लेखनीय है कि कुमारिल के श्लोकवार्त्तिक में प्रामाण्यवाद की चर्चा के प्रसंग में बौद्ध मत को पूर्वपक्ष बनाया गया है न कि न्याय-मत को। प्रामाण्य को परतः मानने में नैयायिकों ने बौद्धों का साथ दिया। किन्तु अप्रामाण्य को परतः मानने में वे मीमांसकों के पक्षधर रहे और इस प्रकार वे बौद्ध और मीमांसक दोनों से मोर्चा लेते रहे। सम्भवतः बाद में नैयायिकों ने अपना

५. श्लोकवार्त्तिक, बनारस, १८९८-९९, १. १. २. ३३
६. न्यायमंजरी, बनारस, १९९२ वि०, भाग १, पृ० १४६

ध्यान मीमांसकों पर ही केन्द्रित इसलिये कर लिया कि बौद्ध-दर्शन का प्रभाव इस देश में स्वतः ही क्षीण हो गया था। फलतः तर्कभाषा (१३वीं शती) जैसे परवर्ती ग्रन्थों में प्रामाण्यवाद के प्रसंग में केवल मीमांसकों को पूर्वपक्ष के रूप में रखा है जबकि जयन्तभट्ट जैसे पूर्ववर्ती नैयायिकों के ग्रन्थों में प्रधान विरोधी बौद्ध प्रतीत होते है।

६. यद्यपि तर्कभाषा जैसे बालहितकारी ग्रन्थ में यह चर्चा नहीं है किन्तु कुमारिलभट्ट ने प्रामाण्य के स्वतस्त्व के प्रसंग में तीन पक्षों पर विचार किया है। (क) प्रथमतः जिस सामग्री से ज्ञान उत्पन्न होता है उसी से ज्ञान का प्रामाण्य भी उत्पन्न होता है। कारण जब कार्य को जन्म देता है तो वह पदार्थ की प्रतिनियत शक्तियों के साथ ही पदार्थ को जन्म देता है। कोई दूसरा उस पदार्थ में वह शक्ति उत्पन्न नहीं कर सकता।

स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम्।
नहि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुमन्येन पार्यते।[७]

यह उत्पत्ति-स्वतस्त्व है। (ख) द्वितीयतः कोई पदार्थ उत्पत्ति के समय कारण की अपेक्षा रखता है किन्तु अपने कार्यों में प्रवृत्त स्वयं ही हो जाता है—

आत्मलाभे च भावानां कारणापेक्षता भवेत्,
लब्धात्मनां स्वकार्येषु प्रवृतिः स्वयमेव तु॥[८]

ज्ञान अपनी उत्पत्ति के समय गुणवान् या दोष रहित कारणों की अपेक्षा रखता है किन्तु उत्पन्न होने के अनन्तर वह अपने अर्थ परिच्छेद रूप कार्य में निरपेक्ष होता है। यह कार्य में स्वतस्त्व कहलाता है। (ग) तृतीयतः ज्ञान अर्थ का बोधक होने से तब तक स्वतः प्रमाण होता है जब तक कोई बाधक ज्ञान या कारण दोष ज्ञान उसकी प्रामाणिकता को बाधित न करे।

७. ऊपर हम कह चुके हैं कि कुमारिल के अनुसार ज्ञान से ज्ञेय पदार्थ में ज्ञातता नामक एक नवीन धर्म उत्पन्न होता है जो कि प्रत्यक्ष होता है। इस ज्ञातता के अन्यथा अनुपपन्न होने से अर्थापत्ति द्वारा ज्ञान का अनुमान होता है अर्थात् यह अनुमान होता है कि मुझे घट का ज्ञान हो गया—घटज्ञानवानहम्। जिस अर्थापत्ति से ज्ञान का ज्ञान होता है उसी अर्थापत्ति से ज्ञान के प्रामाण्य का भी ज्ञान होता है।

८. न्याय-दर्शन में इस ज्ञातता का खंडन दो तर्कों के आधार पर किया गया है (१) पदार्थ और ज्ञान में विषय-विषयी भाव होता है। ज्ञान-विषयता

---

७. श्लोकवार्त्तिक, १. १. २. ४७

८. वही, १. १. २. ४८

के अतिरिक्त पदार्थ में कोई ज्ञातता नहीं होती। यदि ज्ञातता उत्पन्न होने से ही पदार्थ का ज्ञान माना जाए तो भूत और भविष्य के पदार्थों का ज्ञान कभी नहीं होगा। क्योंकि जो पदार्थ ही वर्तमान नहीं उसमें ज्ञातता नाम का धर्म कैसे उत्पन्न हो सकता है (२) ज्ञातता भी ज्ञान का विषय बनती है। ज्ञातता के ज्ञान का ज्ञान तभी हो सकता है जब ज्ञातता में एक अन्य ज्ञातता की उत्पत्ति मानी जाए। इस दूसरी ज्ञातता में भी इसके ज्ञान के ज्ञान के लिए तीसरी ज्ञातता माननी होगी और इस प्रकार अनवस्था दोष आ जाएगा।

९. यह ध्यातव्य है कि तर्कभाषा में कुमारिलभट्ट के ज्ञातता के सिद्धान्त को लेकर ही स्वतः प्रामाण्य का खंडन किया गया है। प्रभाकर के ज्ञान के स्वतः प्रकाशता के सिद्धान्त या मुरारिमिश्र के अनुव्यवसाय के सिद्धान्त को लेकर स्वतः प्रामाण्यवाद का खण्डन तर्कभाषा में नहीं है। किन्तु गंगेशउपाध्याय (१२वीं शती) ने तत्त्वचिन्तामणि में इस प्रश्न पर अपेक्षाकृत अधिक व्यापक दृष्टि से विचार किया गया है। उनका कहना है कि यदि (१) ज्ञान की प्रामाणिकता की सिद्धि ज्ञान के उत्पादक तत्त्वों से ही हो जाती तो ज्ञान के उत्पादक तत्त्व तो अप्रामाणिक ज्ञान में भी रहते ही हैं और वहां भी वे ज्ञान की प्रामाणिकता सिद्ध कर देंगे। (२) यदि ज्ञान के ज्ञान के साथ ही ज्ञान की प्रामाणिकता का भी ज्ञान हो जाता हो तो कहीं सन्देह की स्थिति बन ही नहीं सकेगी क्योंकि ज्यों ही ज्ञान का ज्ञान होगा उसकी प्रामाणिकता का भी ज्ञान हो जाएगा। किन्तु यह प्रत्यक्ष सिद्ध है कि हमें अनेक बार मतभेद हो जाता है कि हमारा अमुक ज्ञान प्रामाणिक है या नहीं।

इस प्रकार हम देखते हैं तत्त्वचिन्तामणि में स्वतः प्रामाण्य के सम्बन्ध में जो आपत्तियां उठायी गई हैं वे मीमांसा के तीनों आचार्यों पर लागू होती हैं जबकि तर्कभाषाकार ने केवल कुमारिलभट्ट के ही सिद्धान्त की आलोचना की है।

१०. यह उल्लेखनीय है कि कुमारिलभट्ट के श्लोकवार्त्तिक में भी ज्ञातता का सिद्धान्त प्रत्यक्ष रूप में उपलब्ध नहीं होता। मीमांसा में इस सिद्धान्त का क्रमिक विकास हुआ। पार्थसारथि मिश्र ने शास्त्रदीपिका में ज्ञान को अनुमेय बतलाकर ज्ञान का अनुमान किस प्रकार होता है—यह स्पष्ट किया। तदुत्पत्ति तथा तादात्म्य-सिद्धान्त का खंडन करके पार्थसारथि ने 'प्रकटता' द्वारा ज्ञान का अनुमान होना बतलाया है। ज्ञान के विषय और ज्ञान में यदि तदुत्पत्ति सम्बन्ध मानें तो यह आपत्ति होगी कि यदि घट से घटज्ञान उत्पन्न होने के कारण घट को अपना विषय बनाता है तो घटज्ञान को इन्द्रियों तथा प्रकाश को भी अपना विषय बनाना चाहिए क्योंकि वह उनसे भी उत्पन्न होता है। घट और घटज्ञान में तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है—यह तो स्पष्ट ही

है। फलतः घटज्ञान का घट से यही सम्बन्ध मानना होगा कि घटज्ञान घट को प्रकट करता है। ऊपर (८) में ज्ञातता द्वारा भूत और भविष्य के पदार्थों में ज्ञातता उत्पन्न न हो सकने सम्बन्धी आपत्ति के सम्बन्ध में पार्थसारथि का कहना है कि जिस प्रकार बीते हुए दिन में 'वह दसवां दिन था' इस प्रकार संख्या की प्रतीति हो जाती है उसी प्रकार प्रमाण के बल पर ज्ञातता की प्रतीति अतीत तथा भविष्य के पदार्थों में हो जाएगी।[९]

११. कुमारिलभट्ट का नैयायिकों के प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों को परतः मानने के विरोध में यह कहना है कि एक तो प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों परस्पर विरोधी हैं अतः दोनों को स्वतः या दोनों को परतः नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त यदि दोनों को परतः माना जाए तो ज्ञान का अपना स्वभाव कुछ भी न रहेगा, वह निःस्वभाव हो जाएगा।[१०]

१२. यदि ज्ञान का प्रामाण्य गुणों के सत्त्व और दोषों के अभाव से होता है तो पीलिए के रोग से ग्रस्त दोषयुक्त नेत्रों से होने वाला 'शंख पीला है' इस ज्ञान में कोई भी अंश सत्य न होगा। किन्तु यहाँ शंख का होना तो सत्य ही है। अतः ज्ञान तो अपनी कारण-सामग्री के द्वारा प्रामाण्य उत्पन्न कर देता है यद्यपि अप्रामाणिकता दोषों से उत्पन्न होती है अर्थात् परतः होती है।[११]

१३. कुमारिल का कहना है कि यदि आप एक ज्ञान की प्रामाणिकता का आधार दूसरा ज्ञान मानेंगे तो दूसरे ज्ञान की प्रामाणिकता का आधार तीसरा ज्ञान मानना होगा और इस प्रकार अनवस्था दोष हो जाएगा और यदि आप इस अनवस्था दोष को हटाने के लिए किसी भी ज्ञान को स्वतः प्रमाण मान लेते हैं तो पहले ज्ञान को ही स्वतः प्रमाण मानने में क्या आपत्ति थी?[१२]

अप्रामाण्य को परतः मानने में अनवस्था दोष नहीं आता क्योंकि अप्रामाण्य का ज्ञान दोष-ज्ञान के आधीन है जो कि प्रमाण द्वारा होता है और ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः सिद्ध होता है।[१३] यदि शब्द प्रमाण की प्रामाणिकता

---

९. शास्त्रदीपिका, बनारस, १६१३ पृ० २०८

१०. स्वतस्तावद् द्वयं नास्ति विरोधात्, परतो न च
निःस्वभावत्वमेवं हि ज्ञानरूपे प्रसज्यते।—श्लोकवार्त्तिक, १. १. २. ३५.

११. श्लोकवार्त्तिक, न्यायरत्नाकर टीका, बनारस, १८६८-६६, १. १. २. ४७.

१२. श्लोकवार्त्तिक, १, १, २, ४६-५१।

१३. श्लोकवार्त्तिक, न्यायरत्नाकर टीका, १. १. २. ५६.

अनुमान द्वारा हो तो एक प्रमाण की प्रामाणिकता दूसरे प्रमाण से होने लगेगी और इस प्रकार एक दूसरी अनवस्था आ जाएगी।[१४]

१४. उपर्युक्त तर्कों के आधार पर यदि स्वतः प्रामाण्य माना जाए तो यह आपत्ति बनी ही रहेगी कि हमें शुक्ति में होने वाला रजत का ज्ञान प्रामाणिक ही मानना होगा क्योंकि ज्ञान का प्रामाण्य तो स्वतः ही है। इसका उत्तर प्रभाकर यह देते हैं कि 'इद रजतम्' में दो ज्ञान हैं—'इदम्' का ज्ञान प्रत्यक्ष है तथा प्रामाणिक ही है किन्तु 'रजतम्' का ज्ञान स्मृति है। इन दोनों ज्ञानों को पृथक्-पृथक् समझना चाहिए; इन दोनों को एक समझना 'अख्याति' है। जहाँ तक अनुभव ज्ञान का प्रश्न है वह तो सदा प्रामाणिक ही होता है।

न्यायदर्शन का मत

१५. इस प्रकार मीमांसा दर्शन के मनीषियों का स्वतः प्रामाण्यवाद का सिद्धांत लम्बे समय तक विकसित हुआ। इसे पूर्वपक्ष बनाकर नैयायिकों में भी उद्योतकर (७वीं शती) से लेकर गंगेश (१२वीं शती) तक के सभी विद्वानों ने परतः प्रामाण्यवाद का प्रतिपादन किया।

१६. उद्योतकर ने ज्ञान के प्रामाण्य को प्रवृत्ति-सामर्थ्य से माना है— यदि वा प्रवृत्तिसामर्थ्यात् प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तिः।[१५] तर्कभाषा में इसे ही समर्थ प्रवृत्तिजनकत्व या फलवत्प्रवृत्तिजनकत्व कहा गया है। जलज्ञान के अनन्तर जल के प्रति हमारी प्रवृत्ति सफल भी हो सकती है, असफल भी। हमारा ज्ञान प्रथम स्थिति में ही प्रामाणिक कहलाता है न कि दूसरी स्थिति में भी। इस प्रकार ज्ञान का ग्रहण हमें 'अनुव्यवसाय' अर्थात् उस ज्ञान के ज्ञान से होता है जबकि ज्ञान के प्रामाण्य का ज्ञान हम समर्थप्रवृत्तिजनकत्व रूप हेतु से अनुमित करते हैं। स्पष्ट है कि ज्ञान के प्रामाण्य की तथा ज्ञान की ग्राहक-सामग्री भिन्न-भिन्न है अतः ज्ञान का परतः प्रामाण्य है स्वतः प्रामाण्य नहीं।

१७. वाचस्पति मिश्र (१०वीं शती) का कहना है कि अनुव्यवसाय ज्ञान को ग्रहण करता है ज्ञान की प्रामाणिकता को नहीं क्योंकि ज्ञान को ग्रहण करने वाला ज्ञान ज्ञानत्व रूप से ही ज्ञान का ग्रहण कर सकता है। प्रामाण्य का ग्रहण उस ज्ञान से नहीं हो सकता क्योंकि प्रामाण्य ज्ञानत्व से स्वतन्त्र एक पृथक् धर्म है। ज्ञान में प्रामाण्य भी रह सकता है तथा अप्रामाण्य भी। ज्ञान को स्व-प्रकाश मानने पर भी इसी कारण स्वतः प्रामाण्य को स्वीकार नहीं

---

१४. न चानुमानतः साध्या शब्दादीनां प्रमाणता
सर्वस्यैव हि मा प्रापत्प्रमाणान्तरसाध्यता।
—श्लोकवार्त्तिक, १. १. २. ८१.

१५. न्यायवार्त्तिक, बनारस, १९१६, पृ० ८

किया जा सकता। इसी प्रकार मुरारिमिश्र के मतानुसार अनुव्यवसाय द्वारा ज्ञान के ग्रहण का पक्ष स्वीकार करने पर भी स्वतः प्रामाण्य की सिद्धि नहीं हो पाती।[१६] (तुलनीय ९)

१८. ज्ञान का परतः प्रामाण्य मानने पर ज्ञान का प्रामाण्य जिस अनुमान से होगा वह व्यतिरेकी अनुमान होगा यथा—यदि पुनरेतदर्थवन्नाभविष्यन्न समर्थां प्रवृत्तिमकरिष्यद् यथा प्रमाणाभास इति।[१७] यहाँ वाचस्पति मिश्र अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान की भी सम्भावना इस आधार पर मानते हैं कि अनुमान स्वतः प्रमाण होता है—अनुमानस्य स्वतः प्रमाणतयान्वयस्यापि सम्भवात्।[१८] इस प्रकार वाचस्पति ने ऊपर (१३) में कुमारिल द्वारा बतलायी अनवस्था को भी परतः प्रामाण्य के पक्ष में दूर करने का प्रयत्न किया है।

१९. परतः प्रामाण्य के पक्ष में यह बात असंगत प्रतीत हो सकती है कि हमें सामने स्पष्ट रूप में जल का ज्ञान हो रहा हो किन्तु फिर भी हम उसे तब तक प्रामाणिक न मानें जब तक प्रवृत्तिसाफल्य न हो। इस असंगति को वाचस्पति ने अनभ्यास-दशा तथा अभ्यास-दशा का भेद करके दूर करने का प्रयत्न किया है। उपर्युक्त स्थिति अनभ्यास-दशा की है। यहाँ प्रवृत्ति-साफल्य के पूर्व भी तज्जातीयलिंग से प्रामाण्य का निश्चय हो जाता है। तर्कभाषा में यहाँ अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान माना गया है। यहाँ हेतु समर्थ-प्रवृत्तिजनकत्व न होकर समर्थ प्रवृत्तिजनक ज्ञानजातीयत्व होता है। किन्तु अभ्यास दशा में संदेह की स्थिति में ही प्रवृत्ति हो जाती है तथा समर्थ-प्रवृत्तिजनकत्व का निश्चय होने पर उससे केवल व्यतिरेकी अनुमान द्वारा प्रामाण्य का निश्चय होता है।

२०. वाचस्पति के अनुसार अदृष्टार्थ स्वर्गादि सम्बन्धी श्रुति का प्रामाण्य दृष्टार्थ आयुर्वेदादि के सफलप्रवृत्तिजनकत्व द्वारा आप्तोक्तत्व के अवधारण द्वारा होता है। अर्थात् वेद के दृष्टार्थ भाग में तो सफल प्रवृत्तिजनकत्व द्वारा

---

१६. न्यायवार्त्तिकतात्पर्य्यटीका, बनारस, १९८६ वि०, पृ० ४-५

१७. वही, पृ० ५

तर्कभाषा में पूर्ण अनुमान इस प्रकार दिया है—"विवादाध्यासितं जलज्ञानं प्रमाणं समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात् यन्न प्रमाणं तन्न समर्थां प्रवृत्तिं जनयति यथा प्रमाणाभासः

१८. वही, पृ० ५ तथा पृ० १२

अनुमानस्य तु प्रवृत्तिसामर्थ्यलिङ्गजन्मनोऽन्यस्य वा निरस्तसमस्तव्यभिचारशङ्कस्य स्वत एव प्रामाण्यमनुमेयाव्यभिचारिलिङ्गसमुत्थत्वात्

प्रामाण्य निर्धारित हो ही जाता है फिर अनुमान से यह निर्णय भी हो जाता है कि वेद के अदृष्टार्थ सम्बन्धी वक्तव्य भी आप्तोक्त होने से सत्य हैं।[19]

२१. वाचस्पति के अतिरिक्त जयन्तभट्ट (इनका वाचस्पति से पौर्वापर्य विवादास्पद है) ने भी प्रामाण्यवाद पर न्याय की दृष्टि से विस्तृत विवेचन किया है। जयन्तभट्ट का यह कहना है कि हम व्यवहार में ज्ञान होने पर संशय की स्थिति में प्रवृत्ति करते हैं; यदि ज्ञान स्वतः प्रमाण होता तो प्रवृत्ति से पूर्व ही सदा ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय हो जाया करता।[20] जयन्तभट्ट ने वाचस्पति की अपेक्षा मीमांसा के स्वतः प्रामाण्यवाद का पूर्वपक्ष के रूप में विस्तृत विवरण देकर खण्डन किया है। उन्होंने बौद्धों के इस मत का भी खण्डन किया है कि सभी ज्ञान स्वतः अप्रामाणिक होते हैं। यदि ऐसा होता तो हम किसी ज्ञान को दूसरे ज्ञान से प्रामाणित किए बिना प्रवृत्ति ही नहीं करते। किन्तु वस्तुतः ऐसा नहीं होता। यद्यपि नैयायिक भी ज्ञान की प्रामाणिकता परतः मानता है किन्तु ज्ञान की प्रामाणिकता स्वतः असिद्ध होना एक बात है और ज्ञान की अप्रामाणिकता का स्वतः सिद्ध होना दूसरी बात है। प्रथम स्थिति सन्देह की है और उसमें प्रवृत्ति सम्भव है किन्तु दूसरी स्थिति अप्रामाणिकता के निश्चय की स्थिति है जिसमें कि प्रवृत्ति हो ही नहीं सकती।

२२. न्यायदर्शन के अन्य अनेक लेखकों ने प्रामाण्यवाद पर लिखा है। भासर्वज्ञ (?) न्यायभूषण में,[21] व्योमशिव (६५० ई०) ने व्योमवती टीका में,[22] श्रीधर (६६१ ई०) ने न्यायकन्दली में,[23] उदयन (११वीं शती) ने आत्मतत्त्वविवेक,[24] न्यायकुसुमांजलि[25] तथा किरणावली में,[26] अपरार्कदेव (१२वीं शती) ने न्यायमुक्तावली में,[27] श्रीवल्लभाचार्य (१२वीं शती) ने

---

१६. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, पृ० १२
२०. न्यायमंजरी (भाग १), पृ० १५७
२१. वाराणसी, १९६८, पृ० ३८-४३
२२ बनारस, १९२४-१९३१, पृ० ५७९-८४
२३. वाराणसी, १९६३, पृ० ५२२-२६
२४. कलकत्ता, १९३९, पृ० ६८७-९२
२५. कलकत्ता, १८८८-१८९५, पृ० २१०-३३
२६. कलकत्ता, १९११-१९१२, पृ० ५७०-८३
२७. मद्रास, १९६१, पृ० ५५-६२

न्यायलीलावती में,[२८] बरदराज(१२वीं शती)ने बोधिनी[२९] में तथा केशवमिश्र (१३वीं शती) ने तर्कभाषा[३०] में प्रामाण्यवाद पर जो चर्चा की है उस सबका समावेश इस लघुकाय निबन्ध में सम्भव नहीं है। गंगेश के दृष्टिकोण का अति संक्षिप्त उल्लेख हमने ऊपर किया है।

२३. इसे समाप्त करने से पूर्व कुछ अपने विचार भी इस विषय में रखना शायद अप्रासंगिक न होगा। स्वतः प्रामाण्य तथा परतः प्रामाण्य की चर्चा भारत में धर्म तथा दर्शन के परस्पर सम्बद्ध होने का परिणाम है। वेद की स्वतः प्रामाणिकता का प्रश्न धार्मिक है दार्शनिक नहीं। यह प्रश्न वस्तुतः श्रद्धा का है, तर्क या प्रमाण-शास्त्र का नहीं। सभी धर्मावलम्बी किसी न किसी ऐसे ग्रन्थ को अपनी श्रद्धा का विषय बनाते हैं जिसे वे तर्क से ऊपर मानते हैं। मीमांसादर्शन ने ज्ञान-मात्र की प्रामाणिकता को स्वतः बतला कर इस प्रश्न को दार्शनिक बना दिया। किन्तु वस्तुस्थिति यह प्रतीत होती है कि जहाँ तक वेद की प्रामाणिकता का प्रश्न है वह श्रद्धा पर आधारित है न कि ज्ञान-मात्र के स्वतः प्रामाण्य पर (जैसाकि मीमांसा का मत है) या कि दृष्टार्थ की सत्यता से अनुमित किए जाने वाली अदृष्टार्थों की सत्यता पर (जैसाकि न्याय का मत है)।

२४. आज के दर्शन में कुछ स्वतः सिद्ध (analytic) वाक्य माने जाते हैं उदाहरणतः 'लाल रंग गुलाबी से गहरा होता है।' इस वाक्य द्वारा प्रतिपादित ज्ञान की प्रामाणिकता स्वतः सिद्ध मानी जाती है। यदि न्यायदर्शन के विद्वान् इस विषय पर विचार करें कि क्या न्याय-दर्शन इस वाक्य द्वारा प्रतिपादित ज्ञान को भी परतः प्रामाण्य ही मानेगा, तो भारतीय प्रामाण्यवाद में नए विचार की सरणि प्रशस्त हो सकती है।

२५. एक अन्य विचारणीय विषय यह हो सकता है कि क्या परतः प्रामाण्य के पक्ष में अनवस्थादोष को बचाने के लिए अनुमान को स्वतः प्रमाण मानना जैसा कि वाचस्पतिमिश्र ने किया है—उचित है। दूसरी ओर यदि आधुनिक दर्शन के पिता डेकार्ट का यह मत स्वीकार किया जाए कि प्रत्येक ज्ञान की सत्यता संदिग्ध है तो नैयायिक का परतः प्रामाण्यवाद किस सीमा तक हमारे ज्ञान को सन्देहवाद के गर्त में गिरने से बचा सकेगा।

२६. नैयायिक अनभ्यास दशा में प्रवृत्ति से पूर्व ही ज्ञान की प्रामाणिकता को स्वीकार करके भी परतः प्रामाणिकता अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान द्वारा

---

२८. बम्बई, १९५३, पृ० ११३
२९. काशी, १९५६, पृ० २११
३०. पृ० १२९-४४

मानता है। यहां यह विचारणीय है कि क्या इस प्रकार का अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है या कि एक तार्किक आवश्यकता मात्र है।

२७. अभिप्राय यह है कि प्रामाण्यवाद की समस्या पर अभी मौलिक चिन्तन करने का मार्ग अवरुद्ध नहीं हो गया है। यदि यह निबन्ध अपने पाठकों को इस दिशा में सोचने की प्रेरणा दे सके तो निबन्धकार अपने प्रयत्न को निष्फल नहीं मानेगा।

प्रामाण्यवाद विषयक साहित्य

ऊपर निबन्ध के टिप्पणों में हमने लगभग न्यायवैशेषिक-दर्शन के उन सभी आकर ग्रन्थों का उल्लेख किया है जहां से अध्येता अध्ययन के लिए सामग्री प्राप्त कर सकता है। इसके अतिरिक्त विषय से सम्बद्ध कुछ प्रमुख आधुनिकतम प्रकाशनों का उल्लेख करना भी अप्रासंगिक न होगा—

१. उपाध्याय, डा० वाचस्पति : मीमांसादर्शनविमर्शः, दिल्ली, १९७६

२. गान्धी, डा० शारदा: भारतीय दर्शन में प्रामाण्यवाद, मेरठ, १९७५

३. मिश्र, डा० छविनाथ: भारतीय दर्शन के प्रामाण्यचिन्तन का तुलनात्मक अध्ययन, दिल्ली।

४. Mohanty, Jitendranath : Gangesa's Theory of Truth, Shantiniketan, 1975.

उपर्युक्त चार ग्रन्थों के अन्त में दी गयी ग्रन्थसूचियों से एतद्विषयक अन्य ग्रन्थों की सूची भी बनायी जा सकती है।

6

न्याय-दर्शन में परमाणुवाद

पृष्ठभूमि

१. बाह्य पदार्थों के वास्तविक अस्तित्व को स्वीकार करनेवाले भारतीय दर्शनों का नेतृत्व न्याय-दर्शन करता है। यह दर्शन न केवल बाह्य पदार्थों के अस्तित्व को सत्य मानता है प्रत्युत बाह्य पदार्थों में दृश्यमान परिवर्तनों को भी सत्य मानता है। इसका अभिमत है कि कारण-सामग्री मिलकर जिस कार्य को जन्म देती है वह कार्य-कारण से भिन्न एक नवीन वस्तु होती है और इस प्रकार केवल मूल कारण ही सत्य नहीं है प्रत्युत उससे उत्पन्न होने वाला कार्य भी एक नवीन सत्य है। न्याय हमारी इस सामान्यतः प्रचलित धारणा का समर्थन करता है कि मिट्टी एक अलग चीज है और घड़ा एक अलग चीज है। वह यह मानता है कि अवयवी अवयवों से भिन्न एक नवीन पदार्थ होता है न कि अवयवों का समूह-मात्र। इस प्रकार न्याय-दर्शन इन्द्रियों से प्राप्त होने वाले ज्ञान को एक धोखा न मानकर, प्रामाणिक मानने वाला दर्शन है।

२. जहां न्याय-दर्शन पदार्थों के अस्तित्व को स्वीकार करता है वहां वह यह भी स्वीकार करता है कि सत्य को शब्दों में कहा जा सकता है—अनिर्वचनीय जैसा कुछ नहीं है। न ही संसार में कुछ अज्ञेय है। सभी सत्य ज्ञेय और व्याख्येय हैं।[1] जो दर्शन-शास्त्र को रहस्यवादी होने से बचाने के इच्छुक हैं, उनके लिए भारतीय दर्शनों में न्याय-दर्शन बहुत सहायक हो सकता है।

परमाणुवाद का आधार

३. हम देखते हैं कि संसार में प्रत्येक पदार्थ विभक्त किया जा सकता है। किन्तु विभाजन करने की इस प्रक्रिया का कहीं अन्त भी होना चाहिए अर्थात् एक ऐसा पदार्थ भी होना ही चाहिए जिसे आगे विभक्त न किया जा सके अन्यथा इस विभाजन की प्रक्रिया से अनन्त खण्ड एक सरसों के दाने के हो सकेंगे और अनन्त ही खण्ड पर्वत के भी होंगे तथा इस प्रकार इसका कोई कारण न बतलाया जा सकेगा कि सरसों का दाना छोटा क्यों है और पर्वत बड़ा क्यों

---

१. षण्णामपि पदार्थानामस्तित्वाभिधेयत्वज्ञेयत्वानि।

—प्रशस्तपादभाष्य, वाराणसी, १९६३, पृ० ४१

है क्योंकि इन दोनों में ही खण्डों की संख्या तो समान—अर्थात् अनन्त है। इस से नैयायिकों ने यह अनुमान किया कि सरसों के दाने में खण्डों की संख्या कम है और पर्वत में अधिक। इसका यह अर्थ है कि पदार्थ कुछ सीमित अविभाज्य खण्डों से मिलकर बना है। यही अविभाज्य खण्ड परमाणु कहलाते हैं।

४. यह परमाणु अविभाज्य है किन्तु इसका चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता क्योंकि चक्षु द्वारा दीखने वाले सभी पदार्थ विभाज्य हैं, उदाहरणतः घट, पट आदि। ऐसा छोटे से छोटा खण्ड जिसका चाक्षुष प्रत्यक्ष किया जा सकता है त्रसरेणु कहलाता है। इस त्रसरेणु का परिमाण महत् कहलाता है। इसे ही मध्यम परिमाण भी कहते हैं क्योंकि यह परमाणु न तो आकाश के समान विभु। (=सर्वव्यापक) है, न अणु (=लघुतम) प्रत्युत दोनों के बीच का है।

५. त्रसरेणु के खण्ड के भी खण्ड हो सकते हैं क्योंकि त्रसरेणु महत्परिमाण है और महत्परिमाण वाले सभी पदार्थों के खण्ड के खण्ड होजाते हैं, उदाहरणतः घट महत्परिमाण है, उसका खण्ड कपाल है और कपाल के भी खण्ड हो सकते हैं फलतः त्रसरेणु के खण्ड हो सकते हैं। त्रसरेणु के खण्ड को द्वयणुक कहते हैं और द्वयणुक के खण्ड को ही परमाणु या अणु कहते हैं। इस परमाणु के खण्ड नहीं हो सकते, अतः यह नित्य है।

६. यह द्वयणुक दो अणुओं को मिलाकर बनता है। यह प्रश्न हो सकता है कि दो अणुओं को मिलाकर द्वयणु और तीन द्वयणुकों को मिलाकर त्रसरेणु बनाने की प्रक्रिया क्यों मानी गई ? क्या यह संभव नहीं था कि सीधे तीन अणुओं को मिलाकर एक त्रसरेणु मान लिया जाता या फिर दो द्वयुणकों के मिलने से एक खण्ड बन जाये ? इस प्रश्न का उत्तर जानने के लिए यह समझना आवश्यक होगा कि नैयायिकों के सम्मुख एक समस्या यह थी कि अदृश्य परमाणु से दृश्य जगत् की उत्पत्ति कैसे मानें ?

सामान्यतः यह माना गया है कि अदृश्य पदार्थों के मिलने से अदृश्य पदार्थ बन सकते हैं दृश्य पदार्थ नहीं। दूसरा मूलभूत सिद्धान्त यह माना गया कि कोई पदार्थ या तो कारण महत्व से महत्परिमाण वाला हो सकता है या कारण बहुत्व से। त्रसरेणु को दो द्वयणुकों से मिलने से बनने वाला मानने पर उस में महत्परिमाण इसलिए नहीं हो सकता कि उसके कारण द्वयणुक में महत्व परिमाण नहीं है इसलिए उसमें महत्परिमाण कारण बहुत्व अर्थात् कम से कम तीन द्वयणुकों के मिलने से ही हो सकता है। द्वयणुक में महत्परिमाण इसलिए नहीं है कि उसके कारण दो अणुओं में न तो कारणमहत्व है न कारणबहुत्व। त्रसरेणु से सीधे अणु पर इसलिये नहीं कूदा जा सकता कि दृश्य पदार्थ के खण्डों के भी खण्ड अवश्य होने चाहिएँ। यदि तीन अणुओं से

सीधे ही त्रसरेणु की उत्पत्ति मान ली जाए तो दृश्य त्रसरेणु के खण्ड अणुओं के भी खण्ड मानने होंगे । किन्तु अणु को हम मानते ही इस रूप में हैं कि उसका आगे विभाजन नहीं हो सकता । इस प्रकार निम्न नियमों का पालन करने से अणु से द्व्यणुक और तीन द्व्यणुकों से त्रसरेणु की ही उत्पत्ति संभव माननी होगी—

(१) प्रत्येक दृश्य पदार्थ के अवयवों के भी अवयव अवश्य होते हैं ।

(२) किसी कारण से कोई दृश्य कार्य तभी उत्पन्न हो सकता है जबकि या तो वह कारण स्वयं महत् परिणाम वाला हो या वह कारण संख्या में दो से अधिक अर्थात् कम से कम तीन हों । इन दो नियमों पर ध्यान देने से यह स्पष्ट हो जाएगा कि दो अणुओं से द्व्यणु और तीन द्व्यणुकों से त्रसरेणु की ही उत्पत्ति संभव है । ऐसा नहीं है कि इन नियमों को सभी नैयायिकों ने स्वीकार किया हो । जिन नैयायिकों ने इस सम्बन्ध में असहमति प्रकट की है। उनका उल्लेख हम आगे करेंगे ।

ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य

७. ऐतिहासिक दृष्टि से परमाणुवाद की प्रारम्भिक चर्चा कणाद के सूत्रों (प्रथम शती ई०) में उपलब्ध होती है । कणाद का कहना है कि परमाणु का कोई कारण नहीं है । इसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । कार्य द्वारा परमाणु का अनुमान ही हो सकता है। परमाणु का प्रत्यक्ष इसलिए नहीं हो सकता कि वह अनेक पदार्थों से मिलकर नहीं बना है।[२] पृथ्वी के परमाणुओं में रहने वाले रूप, रस, गन्ध और स्पर्श अनित्य हैं।[3] किन्तु जल, अग्नि और वायु के परमाणुओं में रहने वाले रूप, रस और स्पर्श नित्य हैं।[४] पृथ्वी के परमाणुओं में इन गुणों में पाक अर्थात् तेज-संयोग से परिवर्तन आता है किन्तु जल, अग्नि और वायु के गुणों में पाकज परिवर्तन नहीं होता । जब पृथ्वी-परमाणु तेज के सम्पर्क में आते हैं तो उनके पुराने गुण समाप्त हो जाते है और वे निर्गुण हो जाते हैं । दूसरे क्षण में पाक द्वारा उनमें नए रूप उत्पन्न कर दिये जाते हैं ।

८. **वात्स्यायन** (५वीं शती) ने परमाणुओं में अदृष्ट द्वारा गति मानी है । इस अदृष्ट का नाश नहीं होता । परमाणुओं को विभाज्य मानने पर अनवस्था दोष आ जाएगा जैसा कि ऊपर कहा गया है कि पदार्थों के परिमाण में कोई भेद नहीं रहेगा ।

---

२. कणादसूत्र, ४. १. १-८

३. वही, ७. १. ४-७

४. वही, ७. १. ८-६

५. वही, ७. १. १०-१४

९. प्रशस्तपाद (छठी शती) ने पदार्थधर्मसंग्रह में उस प्रक्रिया का उल्लेख किया है जिससे पाक द्वारा पृथ्वी के परमाणु के रूप में परिवर्तन आता है। उनका कहना है कि घट में अग्नि के रखने पर घट के परमाणुओं में गति आती है जिससे वे परमाणु विघटित हो जाते हैं। तब अग्नि उस परमाणुओं के रूप को बदल देती है और तब ये परमाणु जुड़कर दुबारा नए रंग वाले घट को जन्म देते हैं। उनका तर्क है कि यदि घट के विघटित हुए बिना अग्नि का घट के अन्दर परमाणु तक प्रवेश मानें तो वह अग्नि घट को उसी प्रकार जला देगी जिस प्रकार वह लकड़ी को जला देती है अतः घट का विघटन मानना आवश्यक है।[६]

१०. प्रशस्तपाद ने अणु, महत् लघु तथा दीर्घ चार परिमाण माने हैं। अणुओं का परिमाण परिमाण्डल्य कहलाता है और यह नित्य है। उपर्युक्त चार प्रकार के परिमाण संख्या, परिमाण और प्रचय पर निर्भर करते हैं। प्रचय का अर्थ है गठन की विरलता या सघनता। योगियों को परमाणु का भी प्रत्यक्ष होता है।[७]

११. न्यायवार्त्तिक (५५०-६१० ईस्वी) में उद्योतकर ने त्रसरेणु को ही अन्तिम खण्ड मानने का इस आधार पर खण्डन किया है कि वह दृश्य है और दृश्य पदार्थ का सदा विभाजन हो सकता है।

१२. व्योमवती[८] (९००-९७०ई०) में व्योमशिव ने ईश्वर के शरीर की चर्चा करते हुए इस बात की संभावना की है कि परमाणुओं को ईश्वर का शरीर माना जा सकता है, व्योमवतीकार का कहना है कि अणु भी घट के समान प्रमेय है, अतः उसका भी प्रमाता होना चाहिए। यह प्रमाता योगी है।[९]

१३. उदयन (१०५०-११०० ई०) के समय में बौद्धों की ओर से परमाणु की सत्ता के सम्बन्ध में आपत्ति उठाई गई। एक परमाणु का दूसरे परमाणु से जो संयोग होता है वह या तो समानाधिकरण हो सकता है या असमानाधिकरण। यदि वह संयोग समानाधिकरण है तो एक परमाणु दूसरे परमाणु से संयुक्त हो जाने के बाद तीसरे परमाणु से संयुक्त नहीं हो सकता क्योंकि उसका पूरा संयोग एक परमाणु से हो जाने के बाद अन्य संयोग के लिए कोई स्थान नहीं बचता। यदि यह संयोग असमानाधिकरण

---

६. पदार्थधर्मसंग्रह, वाराणसी, १९६३, पृ० २५७ से २६२

७. वही, पृ० ३१४-३३१

८. व्योमवती, पृ० ३०५

९. वही, पृ० ५६०

मान लिया जाए तो यह मानना होगा कि परमाणु के भी अवयव हैं तभी तो यह संभव होता है कि उसका एक अंश से संयोग होता है दूसरे अंश से नहीं।

१४. उदयन का उत्तर है कि संयोग का संबंध संयुक्त होने वाले पदार्थों के अंगों से नहीं है। संयोग दो पदार्थों में रहने वाला धर्म है। उसका उन पदार्थों के अवयवों से कोई संबंध नहीं। दो परमाणुओं के बीच संयोग होने पर वह संयोग उन दो परमाणुओं में रहता है और इसके लिए उन परमाणुओं के अवयवों की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं।[10]

१५. उदयन ने आत्मतत्त्वविवेक में परमाणुओं को निष्क्रिय मानकर उन में गति देने वाले के रूप में ईश्वर की सिद्धि की है।[11] उदयन ने किरणावली में परमाणु की सिद्धि इस युक्ति द्वारा भी की है कि यदि परमाणु का महत्तम रूप आकाश के रूप में उपलब्ध होता है तो उसका लघुतम रूप भी परमाणु के रूप में प्राप्त होना चाहिए।[12]

१६. ऊपर अनुच्छेद (६) में हमने परमाणुओं में पाक की प्रक्रिया का उल्लेख किया है वह प्रक्रिया पीलु-पाक की प्रक्रिया कहलाती है। यह सिद्धांत वैशेषिकों का है। इसके विरुद्ध उदयन ने किरणावली में पिठर-पाक का सिद्धांत दिया है जिसके अनुसार अग्नि घट के रूप को बिना विघटित किए ही बदल देती है। वैशेषिकों के इस प्रश्न का कि यदि घट विघटित न होता तो अग्नि उस घट के अन्दर जाने की प्रक्रिया में लकड़ी की भाँति घट को जला देती, नैयायिकों की ओर से यह उत्तर दिया जाता है कि घट में छोटे-छोटे ऐसे छिद्र रहते हैं जिनमें से अग्नि बिना घट को जलाए ही अन्दर प्रवेश करके परमाणुओं के रूप को बदल देती है।

१७. वल्लभ ने (१२वीं शती) न्यायलीलावती में त्रसरेणु को इसलिए विभाज्य माना है कि वह अनित्य है अतः त्रसरेणु को अन्तिम खंड नहीं माना जा सकता।[13]

१८. रससार (?) जैसे परवर्ती ग्रन्थ पीलुपाकवादी सिद्धान्त के अनुसार उन क्षणों की भी गणना करते हैं जिन क्षणों में पाक के समय घटादि के अणु विघटित होकर दुबारा घटित होते हैं। रससार के अनुसार इस प्रक्रिया के निम्न अंग होते हैं—

---

१०. आत्मतत्त्व-विवेक, कलकत्ता, १९३९, पृ० ६२२-६२९

११. वही, पृ० ८६०-७६

१२. किरणावली, ३६

१३. न्यायलीलावती, बम्बई, १९५३, पृ० २९-३०

१. ताप का द्व्यणुक पर प्रभाव ।
२. द्व्यणुक के परमाणुओं के संयोग का नाश ।
३. द्व्यणुक का नाश ।
४. घट के काले रूप का नाश ।
५. ताप का अणुओं पर प्रभाव ।
६. परमाणुओं में लाल रंग की उत्पत्ति ।
७. परमाणुओं का संयोग ।
८. द्व्यणुकों का निर्माण । [१४]

१६. इस प्रकार परमाणुवाद का यह सिद्धान्त प्रथम शताब्दी ईस्वी से लेकर १३वीं शताब्दी ईस्वी तक न्यायवैशेषिक परम्परा में विकसित होता चला गया। इस परम्परा के परमाणु ग्रीक परम्परा के परमाणुओं से भिन्न हैं। ये गणित के बिन्दु की भाँति परिमाण-रहित हैं। एक परमाणु का अनेक परमाणुओं से एक साथ संयोग इसलिए सम्भव नहीं होता कि एक संयोग परमाणु एक से होता है बल्कि वह इसलिए सम्भव होता है कि वह एक परमाणु की विभिन्न दिशाओं से होता है। एक परमाणु के साथ होने वाले दो संयोग दिशा-भेद भिन्न होते हैं न कि इस कारण कि वे परमाणु के विभिन्न प्रदेशों में रहते हैं।

२०. अपरार्क जैसे कुछ नैयायिक यह स्वीकार नहीं करते कि अदृश्य पदार्थों के मिलने से दृश्य पदार्थ पैदा नहीं हो सकते, इस प्रकार अपरार्क के लिए द्व्यणुक और त्रसरेणु का सिद्धान्त मान्य नहीं है किन्तु वह भी परमाणुवाद को मानता है।

२१. क्षणिकवादी बौद्ध परमाणुओं को नित्य नहीं मान सकता। नैयायिकों का परमाणुवाद का सिद्धान्त बौद्धों के इस मत के विरोध में है कि पदार्थ प्रति क्षण सर्वथा बदल जाते हैं। पदार्थों के आधारभूत परमाणु नहीं बदलते। नैयायिकों के पिठरपाक के अनुसार तो पदार्थ का रूप बदलते समय भी पदार्थ के विघटित होकर नया पदार्थ बनने की आवश्यकता नहीं है। किन्तु वैशेषिकों के पीलुपाक के अनुसार पदार्थ रूप बदलते समय विघटित होकर नए बनते हैं।

२२. न्याय-वैशेषिकों का यह सिद्धान्त कि पाक के प्रभाव से परमाणु अपना रूप एक समय के लिए छोड़कर निर्गुण हो जाते हैं इस सिद्धान्त पर आधृत हैं कि द्रव्य गुण के बिना रह सकता है। इसी सिद्धान्त के आधार पर नैयायिकों में मुक्तात्माओं को गुणों से रहित मान लिया गया है।

---

१४. रससार, पृ० १९-४०

२३. उपसंहार के रूप में हम यह तो नहीं कह सकते कि परमाणुवाद के सिद्धांत में भौतिक जगत् का सर्वथा निर्दोष विश्लेषण कर दिया गया है किन्तु इतना अवश्य कह सकते हैं कि हमारे अनुभवों को सत्य मानकर तर्क की सहायता से सृष्टि की प्रक्रिया को समझने के प्रयत्नों में न्यायवैशेषिक दर्शन का अन्यतम स्थान है। इस सिद्धांत में प्रतीत होने वाले दोषों के आधार पर इस सिद्धांत की उपेक्षा करने से पूर्व हमें यह समझ लेना होगा कि परमाणु-वाद के कल्प में सृष्टि के रहस्य को समझने के लिए जो सिद्धांत प्रस्तुत हुए हैं उनकी भी अपनी सीमायें हैं। सच तो यह है कि सृष्टि के रहस्य को समझने के प्रयास का महत्त्व है न कि उस प्रयास की सफलता या असफलता का। इस दृष्टि से न्याय-दर्शन के परमाणुवाद का सिद्धांत भी अन्य किसी सिद्धांत से कम महत्त्वपूर्ण नहीं है।

7

आधुनिकसन्दर्भे भारतीयदर्शनम्

यद्दर्शनं स्वोत्पत्तिकाले तदनन्तरञ्चोपयोगि सदपि सम्प्रत्यनुपयोगि तन्मृतम्। तद्दर्शनेतिहासाङ्गभूतमपि नात्याद्रियते लोके। तत्र भारतीयदर्शनमधिकृत्य पक्षद्वयम्—साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो यं धर्मं प्रतिपादयामासुः स सनातनो धर्मस्त्रिकालेऽपि निरर्थको भवितुं नार्हतीति प्रथमः पक्षः, अद्यतनीयासु परिवर्तितासु परिस्थितिषु भारतीयदर्शनं नोपयुज्यत इति द्वितीयः पक्षः। अहिंसासत्यादीनां शाश्वतानां सिद्धान्तानां सार्वभौमिकः सार्वकालिकश्चोपयोग इति केचित्। वैज्ञानिके युगे जीवनदर्शनमपि सुतरां परिवर्तनमर्हतीत्यपरे। तत्र कतरः पक्षः समीचीन इति विचारणीयम्।

तत्रास्माकं मतमेवम्—मानवस्वभावस्य मूलत एकरूपत्वान्मूलभूतेषु दार्शनिकसिद्धान्तेषु शाश्वतेषु सत्स्वपि तेषां विनियोगः देशकालभेदेन भिद्यते। दृश्यते चेदं भारतीयचिन्तनस्येतिहासेऽपि। तद्यथा—केचन नियमाः युगान्तरेष्वनुमता अपि कलौ नानुमन्यते। त एव कलिवर्ज्या इति कलौ निषिध्यन्ते।[1] केषाञ्चित्पुरातनानामपि सिद्धान्तानां युगानुसारि व्याख्यानमपेक्ष्यते। एकस्या एव गीतायाश्शङ्करेण, तिलकेन, गान्धिना च त्रिधा व्याख्यानं कृतमिति जानीमहे। परिस्थितिभेदात् धर्माधर्मविवेकोऽपि भिद्यतेऽन्यथापद्धर्मव्यवस्थानावतिष्ठेत। किम्बहुना, यदि परिस्थितिनिरपेक्षो धर्मस्तर्हि वर्णधर्मा आश्रमधर्माश्चेति भेदोऽपि न स्यात्। सन्ति पुनः सामान्यधर्माः देशकालाद्यनवच्छिन्नाः, सर्वेषामुपकारकत्वात्।[2] युगभेदाद्धर्मभेदोऽपि सुविदितो विदितवेदितव्यानाम्।[3] तेन धर्मस्य स्वरूपं सञ्चरणशीलं न तु स्थितमिति

---

१. विस्तरेण दृश्यताम्—Kane. P. V. : History of Dharmaśāstra Poona, १९४१, vol, II, Pt, II, General Index, P. १३११.

२. उपरिवत्, vol. II, Pt, I, Poona, 1941, pp. I-II

३. अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे।
अन्ये कलियुगे नृणां युगह्रासानुरूपतः॥
तपः परं कृतयुगे त्रेतायां ज्ञानमुच्यते।
द्वापरे यज्ञमेवाहुर्दानमेकं कलौ युगे॥

मनुस्मृतिः, मुम्बई, १९१३, १. ८५-८६

तर्कगम्यविषयकोटौ निपतन्तस्तर्कनिकषोपले परीक्ष्याः । अतः एव प्राचामुक्तिः 'यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः ।'[६] न चानेन 'नैषा तर्केण मतिरापनेये' त्यनया श्रुत्या विरोध इति वाच्यम् उभयोः क्षेत्रपार्थक्यात् । तर्कगम्येषु विषयेषु तर्कस्यैव सर्वोपरित्वम् । तर्कागम्येषु विषयेषु पुनराप्तवचनमेव प्रमाणम् । तेन श्रद्धातर्कयोर्विवेकपूर्वकं विभाजनं न तु सङ्करः । तत्र सत्यस्य श्रद्धामूलकं रूपं धर्मेण तर्कमूलकञ्च रूपं दर्शनेनालोच्यते । सत्यस्य चाविभाज्यत्वात् धर्मदर्शनयोरैक्यम् । तथापि दर्शनस्य तर्कमूलत्वात्तत्र धर्मस्य नास्ति प्रवेशः, धर्मस्य च श्रद्धामूलकत्वाद्दर्शनाद् भेदः सुस्पष्टः । एवं धर्मदर्शनयोर्भेदाभेदत्वात् कदाचिद्दर्शनभेदेन धर्मभेदोऽस्ति यथा **वेदान्तबौद्धयोः**, कदाच्चिदर्शनभेदेऽपि धर्मभेदो नास्ति यथा न्यायवेदान्तयोः । तत्रागमभेद एव धर्मभेदे हेतुः । तर्कागम्यत्वे स्वीकृते किञ्चिद्वस्तु धर्माङ्गतया प्रतिपाद्यते यथा यज्ञेषु पश्वालम्भनम्; तस्यैव वस्तुनस्तर्कगम्यत्वेन स्वीकरणे दर्शनाङ्गत्वम् यथा यज्ञे पश्वालम्भनस्य **जैनबौद्धदर्शनयोः** तर्केण प्रतिपादनं न त्वागम-प्रमाणेन । तेन किं निष्पद्यते ? भारतीयपरम्परायां धर्मसम्मतानि तत्त्वान्यपि **दर्शनशास्त्रेषु** तर्कनिकषोपले परीक्षितानि सन्ति परिवर्तन्ते । तेन तर्कस्यैव दर्शनशास्त्रे सर्वोपरित्वं न त्वागमप्रमाणस्य । भारतीयपरम्परायां वैदिकहिंसाविरोधित्वात् न **जैनबौद्धयोर्मतयोः** संस्थापकयोः ऋषभदेवबुद्धयोस्तिरस्कारः, प्रत्युत, तयोरवतारत्वेन स्वीकृतिः[७] । इतोऽप्यधिकतरं प्रमाणं तर्कप्रियताया किं स्यात्? अतः भारतीयदर्शनं वैज्ञानिकेऽस्मिन् युगे साम्प्रतमपि न साम्प्रतम् ।

तत्र केषाञ्चिद्विमतिः । योऽवमन्येत ते मूले हेतुशास्त्राश्रयाद्द्विजः स साधुभिर्बहिष्कार्यो नास्तिको वेदनिन्दकः'[८] इति भारतीयदार्शनिकानामभिमतम् । कथं वैज्ञानिके युगे तत्स्वीकर्तुं समीचीनं स्यात् ? तत्र ब्रूमः— यदि नाम हेतुशास्त्रस्य प्रतिपक्षिकल्पितोपेक्षैव भारतीयचिन्तन-परम्परायां भवेत्तर्हि वेदश्रवणे त्रपुजतुभ्यां श्रोत्रप्रतिपूरणं शूद्रस्योपलभ्येताधुनापि ।[९] अथवा यज्ञेषु पश्वालम्भनं स्यात् । अथवा नियोगात्सुतोत्पत्तिर्मान्या भवेद् ।[१०] तत्रेमाः सर्वाः परम्पराः

६. मनुस्मृतिः, १२. १०६

७. भागवतम्, ५. ५

अपि च—

निन्दसि यज्ञविधेरहह श्रुतिजातं सदयहृदयदर्शितपशुघातं
केशव ! धृतबुद्धशरीर ! जय जगदीश हरे !

गीतगोविन्दम, अहमदाबाद, १९६५, १. ९

८. मनुस्मृतिः, २. ११   ९. **गौतमधर्मसूत्रम्** १२. ४

१०. Kane, P.V., History of Dharmaśāstra, Poona, 1941, vol. II, Pt. I, Chap. XIII

हेतुशास्त्राश्रयणेनैव लोपं गताः। दर्शनशास्त्रे जैनबौद्धप्रभृतिभिः वेदबाह्यैरेव मतैः हेतुशास्त्रप्रयोगो व्यधायीत्यपि न वाच्यम्। वेदानुयायिनोऽपि मीमांसका वेदान्तिनश्च हेतुशास्त्राश्रयेणैव श्रुतेः प्रवृत्तिमूलां निवृत्तिमूलाञ्च व्याख्यां कुर्वन्तो दर्शनक्षेत्रे विचारस्वातन्त्र्यं प्रदर्शयामासुः। सांख्या पुनर्वेदानुयायिनोऽपि वैदिकीं हिंसां न समर्थयामासुः।[११] एतेन सर्वेण भारतीयदर्शनपरम्परायां मुक्तचिन्तनोद्वलितहेतुवादमहिमा सिध्यते। न्यायशास्त्रे तु पुनस्तर्कस्यैव महत्त्वं प्रतिपदं प्रतिपादितमिति न संशयः। एवं धर्मानुबन्धि सदपि भारतीयदर्शनं तर्काश्रितं सदैव विकासमभजत।

किन्तु तर्केण सार्धं भारतीयदर्शनेऽनुभूतिरपि महत्त्वं भजते। विज्ञानवद्दर्शनमप्यत्र प्रयोगाश्रितम्। एतदपि आधुनिकयुगानुसारि। तर्केण शब्दजालेन च यद्वा तद्वा सिध्यतु नाम, सत्यं केवलमनुभवैकगम्यम्। स चानुभवः दर्शनक्षेत्रे न विज्ञानस्य प्रयोगशालासु क्रियते प्रत्युत जीवनस्य प्रयोगशालासु। ये प्राणानप्यविगणय्य तान् प्रयोगांश्चक्रुस्त एवाप्ताः। एषु प्रयोगेषु यद्दुःखं भवति तदेव तप इति। तत्तपः शारीरिकं मानसिकञ्चेत्युभयथापि। न हि केवलं शीतोष्णतादिसहिष्णुता एव तपः। 'स्वाध्यायप्रवचने एवेति नाको मौद्गल्यः तद्धि तपस्तद्धि तपः।[१२] तपसैव सत्यमधिगम्यते नान्यथा। ये नाम भोगविषयादिपरायणास्ते सत्यस्याप्तये प्रयोगान् कुर्वन्तो बिभ्येरन् इति नाति विस्मयावहम्।

यदि नाम सत्यं सुखेनैव प्राप्यं स्यात्तन्न मूल्यवत् स्यात्। सत्यस्येयमेव मूल्यवत्ता यन्नाम तत्सुखेन नाधिगम्यते। आधुनिके युगे विज्ञानक्षेत्रे वैज्ञानिकैरुपलब्धयो न कमलदलशयानैरधिगताः रात्रिन्दिवं तदर्थं ते तपस्तेपुः।

उपरिष्टादस्माभिर्भारतीयदर्शनक्षेत्रे ज्ञानसाधनभूतानां प्रमाणानां चर्चाधुनिकवैज्ञानिकयुगसन्दर्भे स्थालीपुलाकन्यायेन व्यधायि। प्रत्यक्षं दर्शनेऽपि विज्ञानवन्महत्त्वपूर्णम्। किन्तु विज्ञाने वस्तुजगतः प्रत्यक्षं बाह्यं भवति दर्शने तत्प्रत्यक्षमात्मनि मानसं न तु केवलञ्चाक्षुषम्।

आधुनिके युगे विज्ञानस्याविष्कारचाकचक्यचमत्कृता वयं प्रयोगात्मकं ज्ञानं सर्वोपरि मन्यामहे। भारतीयदर्शनेऽपि सत्यं प्रयोगगम्यमेव मन्यते। स प्रयोगोऽत्र योग इत्युच्यते। तत्र प्रयोगे यथा वस्तुजगत् साक्षात्कुर्मस्तथैव योगे वयमात्मानं साक्षात्कुर्मः। प्रयोगस्य वस्तुनिष्ठत्वात् प्रयोगोपयोगिभूतानि वस्तूनि शुद्धान्यपेक्ष्यन्ते। योगस्यात्मनिष्ठत्वादात्मशुद्धिरपेक्षिता। भारतीयदर्शने

---

११. The Tattva Kaumudi, Poona, 1934, (Ed. Ganganath Jha; Har Datt Sharma) p. 5

१२. तैत्तिरीयोपनिषद्, १. ६

फलति । इतरथा 'नैको मुनिर्यस्य मतं प्रमाण' मिति स्थितिर्नापतेत् । 'धर्मस्य त्वरिता गति' रिति कोऽर्थ इति नाहं सप्रमाणं जाने । किन्तु कृते विचारे धर्मस्य सञ्चरणशीलतैवात्र ध्वनितेति मे प्रतिभाति । सञ्चरणशीलेऽपि धर्मे केचन धर्मस्य कूटस्थाः सिद्धान्ता इति नैव विस्मृतवानस्मि । एवं धर्मस्वरूपे परिवर्तनशीले परिवर्तनशीलतामपरिवर्तनशीले चापरिवर्तनशीलतामवधारयामि ।

दर्शनस्य विचाराय प्रवर्तमानस्य मम कुतो धर्मनिरूपणचेष्टेति सत्यम् । भारते दर्शनं बुद्धिविलासचेष्टितं नास्ति । केनापि किमपि बुद्धिविनोदाय यत्तर्क्यते तद्दर्शनं नोच्यते भारते । केचन स्वजीवने साधनाद्वारा तथा भूतानि सत्यानि साक्षात्कुर्वन्ति यानि निश्श्रेयष्करीणि परम्परयाभ्युपगम्यन्ते । तानि सत्यानि येषु ग्रन्थेषूपनिबद्धानि ते ग्रन्थाः स्वतः प्रमाणभूताः श्रुत्यागमेत्यादिपदैर्व्यपदिश्यन्ते । तेषु ग्रन्थेषु प्रतिपादितेषु विषयेषु तर्कस्य गतिर्नास्ति । तेषु प्रतिपादिता विषयास्तर्कातीता न तु तर्क-विरुद्धाः । 'नैषा तर्केण मतिरापनेया ।'[४] 'स्वभावोऽतर्कगोचरः ।[५] अत्र विज्ञाननिष्ठितधिय एवं विप्रतिपद्यन्ते—'अयि विज्ञानविरुद्धमते ! तर्कमधिक्षिपसि ? अन्धश्रद्धालो ! बुद्धिविरुद्धं भाषसे ? पुराणपन्थिन्! वैज्ञानिके युगे तर्कातीताः धर्मसिद्धान्ता इति वञ्चयितुं प्रवर्तसे? तान्प्रति वयं सविनयं ब्रूमहे—'अये विज्ञानप्रिय ! वैज्ञानिकः सन् किमिति प्राकृतजन इव कुप्यसि ? वस्तुनिष्ठदृशा पश्यन्ति वैज्ञानिका इति प्रसिद्धे सति भावनावेशात्किमिति शान्तधिया न विचारयसि वस्तुस्थितिम् ? न वयं तर्कमवजानीमहे । तर्को हि नामास्माकमृषिः । किन्तु किं तर्केणैव न वेत्सि 'अप्रतिष्ठस्तर्क' इति ? किं विज्ञानेनैव न विद्मो यत्तर्केण सत्यं न पूर्णतो व्याख्यातुमलम् । किं तर्केणावगतं सृष्टिर्मूलवैज्ञानिकैरपि ? किम्वा चेतनतत्त्वस्य रहस्यं विज्ञातुं प्रभवन्ति वैज्ञानिका विज्ञानपद्धत्या? उत प्रकृतेः स्वरूपमुद्घाटितमिदमित्थन्तया तार्किकम्मन्यैः पण्डितैः ? सत्यन्त्विदं यथा यथा जानीमहे तथा तथेदमपि जानीमहे यद्वयं किमपि न जानीमहे । विज्ञानप्रगतिकालसमकालमेव तर्कस्येयत्तापि स्फुटीभवति । पुनश्चानुभवैकगम्यं वस्तु किं तर्केण प्रतिपादयितुं शक्यते ? अग्निरुष्णश्शीतस्वभावञ्च जलमिति प्रत्यक्षैकगम्यं वस्तु किं शेषोऽप्यशेषतया तर्केण प्रतिपादयितुमीशः ?

तर्कातीतास्तर्कविरुद्धाश्चेति न पर्यायाः । तर्कातीता नाम ते विषया ये स्वभावतः एव तर्कगम्या न भवन्ति । तर्कविरुद्धाः पुनस्ते विषया ये तर्कगम्याः सन्तोऽपि विरुद्धार्था इति निर्णीयन्ते । सूक्ष्मा विभाजिका रेखा तर्कातीततर्कविरुद्धयोः । तर्कातीता विषयाः कदाचित्सूक्ष्मतरेण तर्केण गम्या भवन्ति; तदा ते

---

४. कठोपनिषद्, १. २. ९

५ पञ्चाध्यायी, इन्दौर, वीर. नि. सं. २४४४, २.५३

राचारपालनमात्मशुद्धय एव प्रतिपादितम्[13] आत्मशुद्धिं विना च सत्यस्य साक्षात्कारस्तर्कबलेन न सम्भावितः। योगे प्रयोगे चायमपरो विशेषः विज्ञान-क्षेत्रे—एकेन पुरुषेण कृतेन प्रयोगेणापरे सर्वे लाभान्विता भवन्ति, प्रयोगस्य फलस्य वस्तुतन्त्रत्वात्, योगेन पुनर्यः कर्त्ता स एव लाभान्वितो भवति तत्फलस्य पुरुषतन्त्रत्वात्। तथापि योगे प्रयोग इव प्रत्यक्षप्रमाणमेव विशिष्यते। तेनास्मिन्वैज्ञानिके युगे नास्तिकेष्वपि साम्यवादिदेशेषु योगप्रचारः प्रत्यहमुपचीयते। इदं सत्यं यन्नाम पाश्चात्यदेशेषु योग-प्रचारः शारीरिकस्वास्थ्यापेक्षया न त्वात्मज्ञानापेक्षया, किन्तु शारीरिकस्वास्थ्यापेक्षयापि कृते योगे सत्त्वशुद्धि-रवश्यम्भाविनी, सत्त्वशुद्धौ च सत्यामात्मोन्मुखी वृत्तिः स्वतः परिणमति। विज्ञानेन जीवने क्षिप्रकारितोत्पादिता, तेन समुत्पन्नाः स्नायविकविकारा न चिकित्साविज्ञानेन पूर्णतः प्रतिविधीयन्ते। तत्रोपायद्वयमिदानीं दृश्यते—मादक-द्रव्यसेवनञ्च योगाभ्यासश्च। प्रथमस्योपायस्यास्थायित्वादकिञ्चित्करत्वम्। द्वितीयः पुनरुपायः भारतीयदर्शन-प्रदर्शित एवात्रावलम्बनं भविष्यति भविष्यति काल इति पश्यामि। किन्तु केचन स्वार्थनिष्पादनपरा भारतीया एवात्र योगोन्मुखान् वैदेशिकान् भारतीयानपि च वञ्चयन्ति सरलोपायदर्शनप्रलोभेन। तत्र यदि संस्कृतज्ञाः केचनाकरग्रन्थान् आलोडयित्वा व्यवहारेपि स्वयं योग-मभ्यस्य योगस्य शुद्धं सात्त्विकं सरलञ्च रूपमाविष्कुर्युर्महदुपकुर्युरात्मनश्च जगतश्च। किन्तु केचन पण्डितम्मन्यमाना दर्शनाभ्यासपरायणा अपि अवच्छेद-कावच्छिन्नपदावलीमेवौष्ठगतां विधायात्मनः कृतकृत्यतामभ्युपगच्छन्ति, योगञ्च षड्दर्शनेषु परिगणितमपि दर्शनक्षेत्राद् बहिष्कृतमिवोपेक्षन्ते।

अवच्छेदकावच्छिन्नपदावलीत्यवोचाम उपरिष्टाद्। न्यायदर्शनं प्रत्यस्माकं नावमाननाभावना। आधुनिकेऽपि युगे विज्ञानस्य मूलं गणितशास्त्रं, गणितस्य मूलञ्च तर्कशास्त्रमस्ति। किन्तु तत्र तर्कशास्त्रं प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रदिशा (Symbolic Logic) प्रतिदिनं विकसति। यदि भारतीयनैयायिका आधुनिके युगे न्यायशास्त्रं पुनरुज्जीवयितुं कामयन्ते, प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रपरिशीलनं विना न ते आप्तकामा भविष्यन्ति। प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रञ्च गणितज्ञानापेक्षि। तेन दर्शनं विज्ञानोन्मुखं भवति। भारतीयदर्शनमपि विना विज्ञानोन्मुखतामाधुनिके युगे प्रासङ्गिकतां न भजेत। याः नैयायिक वैशेषिकयोः पदार्थविवेचने मान्यतास्ता सर्वा अपि आधुनिकविज्ञानमान्यताभिः संवदन्ते न वेति अन्विष्यान्विष्य सुधीभिः संशोधनीयाः। अन्यथा भारतीयदर्शनं जीवितमिति न शक्यते वक्तुम्। भारतेऽत्र च सर्वत्र सप्तदशशताब्द्याः प्राक् पदार्थविवेचनं (Physics), तत्त्वविवेचकैरेव (Metaphysicians), चिन्तनबलेनाकारि। सप्तदशशताब्द्यां पुनः पदार्थविवेचनं प्रयोगाश्रितं सत्पृथग्विज्ञानत्वेनाङ्गीकृतम्। तस्मात् भौतिके शास्त्रे विकसिते पदार्थानां यत्स्वरूपमाधुनिकैः सविस्तरं

प्रतिपादितं तद्विहाय ये नाम प्राचीनग्रन्थ-परिभाषा एव रटन्ति ते 'तातस्य कूपोऽयमिति ब्रुवाणाः क्षारं जलं कापुरुषाः पिबन्ति'। तत्र केचन द्रविडप्राणायामेन यथा वा तथा वा प्राचीनमान्यतां विज्ञानानुसारिणीमेव साधयितुं बद्धपरिकरा दृश्यन्ते। परे पुनः प्रत्यक्षसिद्धामपि वस्तुस्थितिं गजनिमीलिकयावहेलयन्तो न कदाचिदपि प्राचीनानामुक्तिर्मिथ्या भवितुमर्हतीति हठेनाक्रान्तधियो भवन्ति तान् सत्यापलापिनः प्रति वाचंयमा एव तिष्ठासामः। यत्सत्यं, प्राचीनभारतीया विज्ञानक्षेत्रे इदानींवत् पृष्ठानुगामिनो नासन्। किन्तु प्राचीनान् भारतीयान् वर्जयित्वा देशान्तरे सम्प्रति कोऽपि किमपि नूतनतथ्यमाविष्कर्त्तुं न प्रभवतीति सत्यस्येयत्तां स्वीकर्त्तुं न वयमुत्सहामहे।

चित्तशुद्ध्यर्थञ्चारित्रं प्रतिपादितं भारतीयदर्शने इत्यवोचाम उपरिष्टात्। चारित्र्याङ्गतया ये हिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्य्यापरिग्रहादयो गुणा प्रतिपादितास्ते शाश्वताः सार्वभौमिकाश्च किन्तु एषां गुणानां प्रयोजनं चित्तशुद्धिद्वारा परम्परया मुक्तिरस्ति। मुक्तिश्च वैयक्तिकी न सामूहिकी। तेनाहिंसादयो गुणा अपि प्राधान्येन वैयक्तिकाः। भारतीयदर्शने व्यक्तेः परिष्कारेण समाजस्य परिष्कार इष्यते। समाजवादे पुनः समाजः केन्द्रीभूतो न तु व्यक्तिः।

तस्मात्समाजवादस्य युगे व्यक्तिपरकस्य दर्शनस्य नोपयोगित्वमिति केचित्। तत्र ब्रूमः—विनियोग एषां सिद्धान्तानां व्यष्टिपरकोऽपि सम्भवति समष्टिपरकोऽपि च। यथाहिंसायाः प्रयोगो महात्मना गान्धिना समष्टिपरकोऽकारि। तस्मात् पूर्वमहिंसायाः प्रयोगः व्यक्तेर्मुक्तयेऽभून्न तु समाजस्य राष्ट्रस्य वा मुक्तये। श्रीगान्धिना राष्ट्रस्य मुक्तयेऽहिंसा प्रयुक्ता। एवमपरिग्रहोऽपि व्यक्तेर्जीवने विलासाभावाय प्रयुक्त इदानीं यावत्। यदि राष्ट्रस्य जीवने विलासाभावायापरिग्रहः प्रयुक्तो निर्धनानां सुखाय स्यात्तर्ह्यपरिग्रहस्य समष्टिपरक उपयोगः स्यात्। निर्धने भारतसदृशे देशे तपोमयं सरलञ्च जीवनं देशोन्नत्यै स्यात्। तत्तादृशं जीवनं भारतीयदर्शनेऽभिप्रेतमिति न तिरोहितं चक्षुष्मताम्।

तपोमयं सरलं जीवनं स्वाभाविकं प्राकृतिकञ्च भवेदित्यपि स्वतः सिद्धम्। आधुनिके युगे यन्त्रीकृते जीवने जटिलताप्राकृतिकता च समुत्पन्ने। प्रकृत्याः विच्छिन्नाः स्मः। वयं यन्त्रवदाचरामः न तु प्रकृतेः सजीव-प्राणिवत्। तेन जीवने नीरसताजायत। तदर्थं प्रकृतिं निवर्तव्यमिति मनीषिणो वदन्ति। प्रकृतिं प्रति निवर्तनस्यादिममनुष्यवदाचरणं नाभिप्रेतं यथा हिप्पीति प्रसिद्धैः प्रदर्श्यते। तपोवने तपस्विनः सरलाः सन्तोऽपि संस्कृतरुचयः कल्पिता न तु आदिमावस्थायाः मानवाः। प्राकृतिकजीवनं नाम कणे कणे प्रकृतेः दिव्यतया तादात्म्यानुभूतिः। अयं भारतीयदर्शनस्याधुनिके सन्दर्भे महान् सन्देशः।

अत्रेदमवधार्यम्—भारतीयदर्शने यथा केचन विषयास्तर्कातीताः प्रतिपादितास्तथैव जीवनस्य चरमावस्था पापपुण्यातीता प्रतिपादिता। **'अन्यत्रधर्मादन्यत्राधर्मादि'** ति श्रुतेः।[14] अस्यामवस्थायां भारतीयदर्शनेऽव्यवहारिकतापततीति बहवः। तत्र परमार्थव्यवहारभेदमजानतामिदं मतम्। परमार्थे पापपुण्ययोरकिञ्चित्करत्वेऽपि व्यवहारे धर्म एव मनुष्यं पशुभ्यो भिनत्ति। धर्मश्च नायं वैयक्तिकः प्रत्युत समाज स्याधारभूतः **धर्मो धारयति प्रजा इतिः स्मृतेः।** नायं धर्मः सम्प्रदाय इत्यस्य पर्यायः। यैस्तत्त्वैः समाजः स्थायी भवति तानि तत्त्वानि धर्मशब्देनाख्यायन्ते। परमार्थतश्च स्वस्वरूपोपलब्धिरिष्टा मनुष्याणाम्। तत्र पापपुण्ययोरुभयोरपि पररूपत्वान्नोपयोगः। अतः भारतीयदर्शनमतिनैतिकं सदपि परमार्थतः व्यवहारिकतायां नैतिकतां प्रतिपादयति। सा नैतिकता सम्प्रदायविशेषमतिक्रम्य सार्वभौमिकी सती सम्प्रति युज्यतेतराम्।

एकतायां विभिन्नतायामेकताञ्च पश्यन्ति भारतीयदार्शनिकाः। व्यवहारतो विविधता परमार्थतश्चैकतेति तेषां मतम्। तस्माद्रुचिवैचित्र्यादुपासनापद्धतिवैचित्र्ये सत्यपि परमतत्त्वे नानात्वं नास्ति **एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्तीति** श्रुतेरादाय[15] **रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथजुषां नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इवेति** पुष्पदन्तोक्तिपर्यन्तं भारतस्य दार्शनिकपरम्परायां विविधतायामेकतादर्शि। सम्प्रति विज्ञानस्याविष्कारैः संसारः सङ्कुचितः। तत्र संसारे भावावेशभोजनव्यवहारधर्मादीनां विविधतास्ति तथापि भारतीयदर्शनप्रदर्शितैकत्वसमाश्रयणेनैव पारस्परिकसंघर्षनिवारणपूर्वकं सहास्तित्वं सर्वेषां सम्भवति।

तर्कस्य प्राधान्याद् भारतीयदर्शने कारण-कार्य-सम्बन्धं भारतीयमनीषिणः समर्थयामासुः। कारणं विना कार्यं सम्पद्येत चेत्तर्हि तर्कस्य विज्ञानस्य वा मूलमेव विच्छिन्नं स्यात्। जीवनदर्शनप्रसङ्गे कारणकार्यसिद्धान्तविनियोगेन भारतीयाः कर्मसिद्धान्तमाविष्कृतवन्तः। कर्मसिद्धान्तः समीचीनो नवेति नात्र मीमांसामहे; किन्तु दर्शनशास्त्रस्येतिहासे कारण-कार्य-सम्बन्धं स्वीकृत्य सुखदुःखयोर्व्याख्या कर्मसिद्धान्तं विना सिद्धान्तान्तरद्वारा केनापि कुत्रापि न व्यधायीति विवक्षामः।

किन्तु कर्मसिद्धान्तेनास्माकं देशेऽकर्मण्यताजनीत्यपि सत्यम्। कार्यकारणसम्बन्धे स्वीकृतेऽतीते नियते भविष्यदपि नियते, भविष्यति नियते च वर्तमानं प्रत्युदासीनतोत्पन्ना। यद्भावि तद्भावीति भारते लोकाः प्रतिकाररहिताः

---

१३. वेदान्तसारः, (सम्पा० कृष्णकान्त त्रिपाठी), मेरठ, १९७५, पृ० ५९.
(८० पृ० ४८)

१४. कठ०, १. २. १४

१५. ऋग्वेदः, १. १६४. ४६

पुरुषार्थहीनाश्च संजाताः । कर्मसिद्धान्तस्य किमयमाशय आसीदिति प्रश्ने समुज्जृम्भिते नाधिकं विवक्षामः । केवलन्तु इतिहासविदामिदमेव निवेदयामः— आसीत्पुराकल्पे कश्चनाजीवकसम्प्रदायः गोसालकप्रवर्तितः । स आजीवकसम्प्रदायः सुतरां नियतिवादं श्रद्दधाति स्म ।[१६] किन्त्वस्माकं देशे वर्षसहस्रपर्यन्तं लब्धप्रचारोऽयं सम्प्रदायोऽद्य विलयं गतः इदानीमितिहासावशेषो बभूव । हिन्दु-जैन-बौद्ध-सम्प्रदायाः कर्मसिद्धान्तसमर्थकाः सन्तो ये अवशिष्टास्ते सर्वे पुरुषार्थवादिनः । अस्मद्देशेन सिद्धान्ततो नियतिवादस्यायमेव सत्कारो विहितो यन्नियतिवादिन आजीविकाः नामावशेषाः कृताः । तथापि ये भाग्यवादमाश्रयन्ते पुरुषदोषः स भवति न तु शास्त्रदोषः ।

अत्रेदमवधेयं—यदि नाम भारतीयदर्शनमाधुनिके युगे सर्वथानुकूलं किन्तर्हि तत्प्रतिदिनमुपेक्ष्यते । अथवा भारतीयानां तत्तादृशे दर्शने सति किमिति राष्ट्रस्य जीवने प्रफुल्लता नाविर्भवति । मन्यामहे, भारतीयदर्शने सन्तुलनाभाव इति । तद्यथाध्यात्मिकमूल्यानां महत्त्वे सति भौतिकोन्नतेरुपेक्षा दर्शनमेकाङ्गिनं विधत्ते । आत्मात्मेति ब्रुवाणैः देशेऽस्माकं पदार्थाः सुतरामुपेक्षिताः । तेन दारिद्र्यमवर्धत । दारिद्र्ये समुपचिते लालसा बलवत्तराभूत् । तेनान्तरङ्गतः भौतिकसुखाभिलाषिणस्सन्तोऽपि भारतीयाः बाह्यतस्त्यागिनः संवृत्ताः । अयमेव मिथ्याचार इत्युच्यते ।[१७]

पदार्थोपेक्षायाः शरीरोपेक्षाप्यङ्गीभूता । शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनमिति[१८] कविकुलगुरोः कालिदासस्य शरीरोपेक्षिणः प्रत्यासीदादेशः । किन्त्वस्माकं चिन्तकाः शरीरं व्याधिमन्दिरं जलबुद्बुदनश्वरं कदलीस्तम्भवन्निस्सारं सकलमलराशिं मन्वानास्तदाद्यं धर्मसाधनमुपेक्षितवन्तः । एवमेव 'यज्ज्योतिरन्तरमृतं प्रजासु'[१९] इति मनः श्रुतिषु स्तुतमासीत् तन्मनश्चपलमिति बन्धनमिति च निन्दितम् । एव शरीरमनसोर् आत्मना शत्रुतेव समुत्पन्ना । इदं खण्डितव्यक्तित्वस्य मूलम् । तेन दमनं प्रारब्धम् । तपसः परम्परा देशेऽस्मिन् पुरातनी बभूव । दमनस्य तपसा मिथ्यातादात्म्यं स्थापितमभूत् ।

शरीरोपेक्षया सार्धं परिवारजनानामप्युपेक्षाभूत् । परिवारं प्रति स्नेहभावः राग इति गर्हितोऽभूत् । परिवारोपेक्षायां सत्यां समाजे स्त्रियः स्थानं निम्नतरं जातम् । 'यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः'[२०] इति मनोर्वाक्यमनुसृत्य स्त्रीषु अवहेलितासु वस्तुतोऽस्माकं समाजः पङ्गुरिव सम्पन्नः । वैराग्येन

---

१६. Bhargava, D., Jaina Ethics, Delhi, 1968, p. 17

१७. गीता, ३. ३

१८. कुमारसम्भवम्, ५. ३३

१९. यजुर्वेदः, ३४, ३

२०. मनुस्मृतिः, ३. ५६

व्यक्तिः आत्मकेन्द्रिता सती समाजं सुतरामवहेलयामास। सेवायाः प्रेम्णो वा निवृत्तिमार्गेऽवकाश एव नासीत्।

यद्यपि श्रमस्य महिमानं द्योतयति श्रमणशब्दः आश्रमशब्दश्च परन्तु कर्ममात्र बन्धनकारणे सति कुत्र कर्मठताया अवकाशः? अकर्मण्ये पुरुषेऽश्रियो वसन्तीति प्रसिद्धमेव नानाश्रान्ताय श्रीरस्तीति श्रुतिश्च।[21] श्रीविहीने देशे कुतः प्रसन्नता, अप्रसन्ने कुतः निर्मलता, मलिने च मनसि कुतः दर्शनसम्पत्। आधुनिके युगे चेतनेयं जागर्त्ति। श्रमः सेवा प्रेमभावना च कल्याणस्य साधनमिति। परं केचनाल्पश्रुताः अकर्मण्यतायै समाजोपेक्षायै प्रेमाभावाय च भारतीयदर्शनमेव निदानं मन्यन्ते। आधुनिकसन्दर्भे दर्शन-परिशीलनपरैः सम्यक्तया विचारणीयम् किं वयं विद्योपासनया अविद्योपेक्षया चान्धन्तमः प्रविष्टाः स्मः? किं सम्भूत्या उपेक्षासम्भूत्या एव चोपासनास्मान् मृत्योः पारं तारयिष्यति?

ये सम्पन्नाः देशास्तत्र आत्मज्ञानं विना जीवनं शून्यमेव प्रतिभाति। तस्माद्-भौतिकसम्पन्नतैव नोपकरिष्यति जगतः। भारतीयदर्शनस्याधुनिकसन्दर्भेऽध्यात्मज्ञानस्य महान् सन्देशः। किन्तु वयं स्वयं भौतिकचाकचक्यचमत्कृताः अध्यात्मनामापि न शुश्रूषामः।

विनोबाभावेमहोदयेनोक्तम्—राजनीतेः स्थानं विज्ञानं, सम्प्रदायस्य स्थानमध्यात्मज्ञानं च गृह्णीयात्। विज्ञानाध्यात्मज्ञानयोरय समन्वय एवाधुनिकसन्दर्भे भारतीयदर्शनस्य योगदानं भवितुमर्हतीति समासतोऽस्माकमाकूतम्।

---

२१. ऐतरेयब्राह्मणम्, ३३. ३

8

धर्म शब्द का अर्थ

भारतीय दार्शनिक चिन्तन में तीन शब्द ऐसे हैं जिनका सम्भवत: अंग्रेजी में या संसार की किसी अन्य भाषा में ठीक पर्यायवाची शब्द नहीं मिल सकता। वे शब्द हैं—'धर्मन्', 'कर्मन्' और 'ब्रह्मन्'। ये तीनों ही शब्द मूलत: नकारांत हैं, तीनों ही नपुंसकलिंग में हैं और भारतीय दर्शन के चिन्तन को समझने के लिए तीनों का ज्ञान नितान्त अनिवार्य है। इनमें 'धर्मन्' शब्द वेद में तो नकारान्त ही था किन्तु लौकिक संस्कृत में घिसते-घिसते अकारान्त हो गया।

'धर्म' शब्द ऋग्वेद में अनेक स्थलों पर आया है और जिस प्रकार परवर्ती साहित्य में 'धर्म' का सम्बन्ध धारण करने से जोड़ा जाता है, वैदिक साहित्य में भी उसी प्रकार यह सम्बन्ध जोड़ा जाता था[१]। अथर्ववेद में सत्य, ऋत, दीक्षा, तप, ब्रह्म और यज्ञ वे तत्त्व माने गये हैं, जो पृथ्वी को धारण करते हैं[२]। ये ही तत्त्व मूलत: वैदिक काल की धर्म भावना के स्तम्भ हैं। इस वैदिक विचार ने कि धर्म के ये तत्त्व पृथ्वी को धारण किये हैं, मनुस्मृति की इस परम्परा के माध्यम से कि धर्म वृषभ है[3] इस लोक-परम्परा को जन्म दिया कि पृथ्वी को वृषभ धारण किये हुए है। सम्भवत: धर्म के चार अंग, जिन्हें भागवत में धर्म के पद कहा गया है, इस परम्परा के कारण बने होंगे कि धर्म वृषभ है। भागवतपुराण में धर्म के विद्या, दान, तप और सत्य ये चार पद माने गये हैं[४] और वृषभ के भी चार पद होते हैं।

ऋग्वेद में जहां धर्म को एक ऐसा तत्त्व माना है जिसके द्वारा मित्र और वरुण संसार की रक्षा करते हैं, वहां धर्म के साथ व्रत और ऋतु की भी चर्चा

---

१. अतो धर्माणि धारयन्—ऋग्वेद १. २२. १८

२. सत्यं बृहदृतमुग्र दीक्षा तपो ब्रह्म यज्ञ: पृथ्वीं धारयन्ति—अथर्ववेद १२.१.१

३. वृषो हि भगवान् धर्म:—मनुस्मृति ८. १६
और भी देखिए शान्तिपर्व ६०.७५

४. विद्या दान तप: सत्यं धर्मस्येति पदानि च—भागवतपुराण, ३. १२. ४१

हुई है[५]। किन्तु सबसे महत्वपूर्ण चर्चा इस मन्त्र में यह है कि मित्र और वरुण आसुरी माया द्वारा भी संसार की रक्षा करते हैं। वैदिक काल में धर्म समष्टि-प्रधान था और समाज की रक्षा के लिए किया गया कपटाचार भी धर्म ही है, इस प्रकार की मान्यता का जन्म उसी समय हो चुका था। अर्थात् वैदिक ऋषि साध्य की शुद्धि से साधन की शुद्धि भी मान लेते थे। किन्तु धर्म एक साधन है—यह एक परम्परा है जो महाभारत के उस प्रसिद्ध श्लोक में अभिव्यक्त होती है जिसमें यह कहा गया है कि धर्म से अर्थ और काम की प्राप्ति होती है[६]। किन्तु महाभारत से पूर्व ही ऋग्वेद में इस मान्यता के बीज निहित हैं कि धर्म स्वयं साध्य है, साधन नहीं। पुरुष-सूक्त में जब यह कहा गया कि देवताओं ने यज्ञ से यज्ञ का ही यजन किया, सम्मान किया, तो इस उक्ति में यही तथ्य निहित है[७]। शुक्ल यजुर्वेद में तो स्पष्ट कह दिया गया है कि धर्म से धर्म को प्रसन्न किया गया[८]। अथर्वशिरस् उपनिषद् में और भी स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि "मैं धर्म से धर्म को ही तृप्त करता हूँ"[९]।

हमने ऊपर कहा कि वैदिक धर्म समाज प्रधान था—साथ-साथ चलो, साथ-साथ बोलो,[१०] यह वैदिक धर्म का मूल स्वर है। इस समष्टि प्रधान धर्म का केन्द्र यज्ञ है जिसे स्वयं ऋग्वेद में प्रथम धर्म कहा गया है।[११] स्वयं ऋग्वेद में यज्ञ का सीधा सम्बन्ध वृष्टि से जोड़ा है और यह माना गया है कि वृष्टि ही संसार के प्राणों का मूल है।[१२] यह मान्यता इस बात का पर्याप्त प्रमाण है कि ऋग्वेद की यज्ञ-संस्कृति कृषि प्रधान समाज की देन है।

यज्ञ को स्वयं ऋग्वेद में श्रेष्ठतम कर्म कहा गया है। अतः यज्ञ प्रधान होने के साथ-साथ वैदिक धर्म-कर्म भी प्रधान है। अथर्ववेद में धर्म की गणना श्रम

---

५. धर्मणा मित्रावरुणा विपश्चिता व्रता रक्षेथे असुरस्य मायया
ऋ/ घृतेन विश्वं भुवनं विराजथः सूर्यमा धत्थो दिवि चित्र्यं रथम्।
—ऋग्वेद, ५. ६३. ७

६. धर्मश्चार्थश्च कामश्च स धर्मः किं न सेव्यते—महाभारत, १८. ५. ६२

७. यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः—ऋग्वेद १०. १२७ १६

८. धर्मणा धर्मं जिन्वान्—शुक्लयजुर्वेद, १५. ६

९. धर्मेण धर्मं तर्पयामि—अथर्वशिरस उपनिषद्, १

१०. संगच्छध्वं संवदध्वं०—ऋग्वेद, १०. १९१. २

११. तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्—ऋग्वेद, १. १६४, ४३ तथा १०. १२७. १६

१२. तस्याः समुद्रा अधि वि क्षरन्ति
तेन जीवन्ति प्रदिशश्चतस्रः—ऋग्वेद, १. १६४. ४०

और कर्म के साथ की गई है जिससे स्पष्ट है कि वैदिक ऋषि समाज की स्थिति के लिए श्रम और कर्म की महत्ता से पूर्णतः परिचित थे[13]। वैदिक काल में धर्म की कल्पना गतिशीलता से अविभाज्य रूप में जुड़ी हुई थी। यजुर्वेद में धर्म का जंघा और पद के साथ तादात्म्य है[14]। ब्राह्मण ग्रन्थों में 'चरैवेति चरैवेति' का मूल मन्त्र भी गतिशीलता का संदेशवाहक है। किन्तु वैदिक ऋषि को गतिशीलता की यह प्रेरणा सूर्य-चन्द्र जैसे दैवी तत्वों से मिलती थी[15]। यह दैवी गति व्यवस्थित है और इसका नाम वैदिक भाषा में ऋत है। इस ऋत शब्द का सम्बन्ध लातीनी भाषा के 'Rectus' शब्द से जोड़ा जाता है जिससे अंग्रेजी का 'Right' शब्द निकला। वैदिक ऋषि सूर्य की इस गतिशीलता से अधिक प्रभावित हैं कि वह विचरण करते हुए कभी भी तन्द्रा नहीं लेता[16]। धर्म से सम्बद्ध सभी शब्द सदाचार, आचरण, चरित्र, इत्यादि चर् धातु से निकले जिसका अर्थ ही गति है। धर्म शब्द का गति शब्द से जो इतना घनिष्ठ सम्बन्ध रहा, उसका एक सुन्दर उदाहरण जैन-दर्शन में उपलब्ध होता है। जैन-दर्शन में गति और स्थिति के लिए दो स्वतंत्र निमित्त पदार्थों की कल्पना की गई जिन्हें धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय कहा गया। इस धर्मास्तिकाय पदार्थ का शुभ कर्म से कोई सम्बन्ध नहीं है। यह संसार के सभी पदार्थों की गति में उदासीन निमित्त बनने वाला एक तत्त्व है। किन्तु इस तत्त्व को धर्मास्तिकाय नाम देना इस बात का प्रत्यक्ष प्रमाण है कि भारतीय मानस में धर्म की गति से सम्बन्ध प्रारम्भ से ही रहा है। बाद में तो पंचतंत्र जैसे ग्रन्थ में कहा गया कि धर्म की गति त्वरित है,[17] जिसके उद्धरण स्पष्ट ही प्राप्त होते हैं।

इस प्रकार धर्म कर्तव्यपालन या चरित्र के पर्याय के रूप में प्रयुक्त होता रहा। अथर्ववेद में सत्य, ऋत, दीक्षा, तप, ब्रह्म और यज्ञ धर्म के अंग माने गये, यह हम पहले ही कह चुके हैं। मनुस्मृति में धर्म के दस लक्षण दिये गये—धृति, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इन्द्रियनिग्रह, धी, विद्या, सत्य तथा अक्रोध[18]।

---

१३. ऋतं सत्यं राष्ट्रं श्रमो धर्मश्च कर्म च—अथर्ववेद, ११. ७. १७
१४. जङ्घाभ्यां पद्भ्यां धर्मः—शुक्लयजुर्वेद, २०. ६
१५. स्वस्ति पन्थामनुचरेम सूर्याचन्द्रमसाविव—ऋग्वेद, ५. ५१. १५
१६. पश्य सूर्यस्य महिमानं यो न तन्द्रयते चरन्
१७. धर्मस्य त्वरिता गतिः
१८. धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः
धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्मलक्षणम्—मनुस्मृति ७. ९२

दशवैकालिक में अहिंसा, संयम और तप को धर्म माना गया है[19]। धर्म का इस चरित्रपरक अर्थ के अतिरिक्त एक दूसरा भी अर्थ रहा है, और वह है परम्परा का पालन। मीमांसा में श्रुतिविहित कर्म का करना ही धर्म माना है[20]। महावीर ने अपनी आज्ञा के पालन को ही धर्म माना है[21]। अंग्रेजी का "ऐथिक्स" शब्द जो ग्रीक के "ऐथोस" से निकला है, का भी मूल अर्थ परम्परा पालन ही है[22]। किसी भी समाज की स्थिति उस समाज में प्रतिष्ठित परम्पराओं के पालन पर ही अवलम्बित होती है। अतः समाज की स्थिति में सहायक होने के कारण उन परम्पराओं का पालन भी धर्म मान लिया जाता है।

भारतीय दर्शन के इतिहास में एक ऐसा मोड़ आया जिसने समस्त चिंतन और जीवन को एक नई दिशा दे दी। इसका प्रारम्भ उपनिषद् युग में हुआ। धर्म के अन्तर्गत जिन भी विचारों का उल्लेख हमने ऊपर किया, उनका मूल वेद हैं। किन्तु मुण्डक उपनिषद् ने वेद की समस्त विद्या को अपरा कहकर उसे एक निम्न स्थान दिया और उसके स्थान पर परा विद्या को एक ऊँचा स्थान दिया[23]। परा विद्या की परम्परा में धर्म समाजपरक न रहकर व्यक्तिपरक हो गया। और, पुण्य जो समाज की स्थिति में विशेष सहायक था, उतना प्रधान नहीं रहा। कठोपनिषद् ने स्पष्ट घोषणा की, कि ब्रह्म की प्राप्ति न धर्म से होती है, न अधर्म से[24]। आश्रम उपनिषद् में भी वही स्वर प्राप्त होता है[25]। कुन्दकुन्दाचार्य ने पाप को लोहे की श्रृंखला और पुण्य को स्वर्ण की श्रृंखला बतलाया[26]। इस प्रकार पाप और पुण्य दोनों का ही परिगणन एक प्रकार से हेय रूप में होने लगा और धर्म, अर्थ, काम इस त्रिवर्ग का स्थान धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष के पुरुषार्थचतुष्टय ने ले लिया[27]। अब

---

१९. धम्मो मंगलमुक्किट्ठं अहिंसा संजमो तवो। दशवैकालिकसूत्र, १. १

२०. चोदनालक्षणोऽर्थः धर्मः—मीमांसादर्शन, १. १. २

२१. आणाए मामगं धम्मं —आचाराङ्ग सूत्र, १. ६. २. १८०

२२. म्यूरहैड, जोह्न एच, दि एलिमेंट्स ऑफ एथिक्स, लन्दन, १९१०, पृ० ४

२३. मुण्डकोपनिषद्

२४. अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्माद्—कठोपनिषद्, २. १४

२५. न तेषां धर्मो नाधर्मः—आश्रमोपनिषद्, ४

२६. सौवण्णियं पि णियलं बंधदि कालायसं पि जह पुरिसं। बंधदि एवं जीवं सुहमसुहं वा कदं कम्मं।। समयसार, १४६

२७ आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितधीर्मुनिरुच्यते—गीता

सर्वोत्तम धर्म आत्मा का आत्मा में तल्लीन रहना या आत्मा को अपने स्वभाव में स्थित रहना मान लिया गया[२८]। इस चिन्तन का यह परिणाम हुआ कि वैदिक काल के समाज-प्रधान और कर्मप्रधान धर्म के स्थान पर व्यक्तिप्रधान और चिन्तन-प्रधान धर्म को प्रमुखता मिली। ऋतंभरा प्रज्ञा का स्थान गीता के स्थितप्रज्ञ के आदर्श ने ले लिया। साथ-साथ चलो के वैदिक स्वर के स्थान पर महात्मा बुद्ध का यह स्वर गूंजने लगा कि दो भिक्षु एक मार्ग से न जायें; जैन-धर्म में वह साधु सर्वोत्तम माना जाने लगा जो अकेला विचरण करे, एकल विहारी हो। और कबीर ने तो स्पष्ट कह दिया कि साधु समाज बनाकर नहीं रहता। यही स्वर रवीन्द्रनाथ की कविता 'एकला चल रे' में मुखरित हुआ। इस प्रकार जहाँ सोने को कलियुग, अंगड़ाई लेने को द्वापर, खड़े हो जाने को त्रेता और चलने को सत्ययुग माना था,[२६] वहाँ वायुपुराण ने हमें धर्म की एक दूसरी ही परिभाषा दी, जिसमें धर्म के प्राणायाम, ध्यान, प्रत्याहार, धारणा और स्मरण ये पाँच अंग मान लिए गए।[३०] इस प्रकार आत्म-साक्षात्कार प्रधान हो गया और कर्तव्यपालन गौण। किन्तु भारतीय आचार-मीमांसा में कर्तव्यपालन की उपेक्षा कभी नहीं हुई। योगदर्शन ने इन दोनों का समन्वय करते हुए साधना के दो भाग कर दिए। योग के प्रथम पाँच अङ्ग बहिरंग साधन मान लिए गए जिनमें यम और नियम के अन्तर्गत सामाजिक स्थिति के लिए अनिवार्य अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह को स्थान मिला और अन्तिम तीन अङ्ग अन्तरंग साधन माने गए, जिनमें व्यक्तिगत साधना प्रधान थी और जो आत्म साक्षात्कार के साक्षात् साधन थे।[३१] ये दोनों एक दूसरे के बिना अधूरे हैं। पूज्यपाद ने इष्टोपदेश में इस स्थिति को स्पष्ट करते हुए कहा कि यद्यपि पाप और पुण्य दोनों बन्धन हैं किन्तु पुण्य पालन द्वारा सुख की प्राप्ति श्रेयस्कर है, पापाचरण द्वारा दुःख की प्राप्ति नहीं; क्योंकि धूप में प्रतीक्षा करने की अपेक्षा छाया में प्रतीक्षा करना कहीं अधिक श्रेयस्कर है।[३२]

---

२८. भान्ड विसुद्धगु अप्पणऊ धम्मु भणेविणु लेहु—परमात्मप्रकाश, २. ६८

२६. कलिः शयानो भवति संजिहानस्तु द्वापरः। उत्तिष्ठंस्त्रेता भवति कृतं सम्पद्यते चरन्॥

३०. प्राणायामस्तथा ध्यानं प्रत्याहारोऽथ धारणा। स्मरणञ्चैव योगेस्मिन् पञ्च धर्माः प्रकीर्तिताः—वायुपुराण

३१. त्रयमन्तरङ्गं पूर्वेभ्यः—योगसूत्र ३. ७

३२. वरं व्रतैः पदं दैवं, नाव्रतैर्बत नारकम् छायातपस्थयोर्भेदः प्रतिपालयतोर्महान्—इष्टोपदेश, ३

निष्कर्ष यह है कि धर्म शब्द के अर्थ को समझने के लिए हम भारतीय धर्म मीमांसा के इतिहास को चार युगों में विभाजित कर सकते हैं—

१. ऋषि युग—इस युग में धर्म का प्रधान सम्बन्ध समाज-संरक्षण, गतिशीलता और कर्म से था। इस युग का महामन्त्र था 'चरैवेति चरैवेति'।

२. मुनि युग—इस युग में कर्म की अपेक्षा ज्ञान की महत्ता अधिक हो गई। आत्मसाक्षात्कार प्रधान धर्म माना जाने लगा। इस युग का महामन्त्र है—तत्त्वमसि।

३. आचार्य युग—इस युग में निवृत्ति का स्वर प्रमुख हो गया। एक ऐसे धर्म की कल्पना की गई जो पाप पुण्यातीत है, आचारातीत है। इस युग का महामन्त्र है—'बंधदि एवं जीवं सुहमसुहं वा कदं कम्म'।

४. सन्त युग—इन तीन व्याख्याओं के अतिरिक्त धर्म की एक चौथी व्याख्या अहिंसापरक की गई। इस स्वर का प्रभाव जिस युग में भारतीय जन-मानस पर विशेष रूप से पड़ा, उसे सन्त युग कहा जा सकता है। इस युग का महावाक्य है—अहिंसा परमो धर्मः। अथवा "दया धर्म का मूल है"। धर्म के इस पक्ष को गांधी जी ने अपने जीवन में बहुत प्रभावशाली बना दिया और 'वैष्णव जन तो तेने कहिए जे जाने पीर पराई रे' इसे अपना प्रिय गीत बनाया।

किन्तु धर्म की यह परस्पर विरोधी दिखने वाली व्याख्यायें ऐसी नहीं है कि जिनका समन्वय सम्भव न हो। वस्तुतः धर्म का पूर्ण स्वरूप इन चारों परम्पराओं के समन्वय से ही प्राप्त हो सकता है। [कर्म, आत्मसाक्षात्कार, आचारातीत धर्म, और अहिंसाधर्म, वस्तुतः ये चारों एक दूसरे के बिना अपूर्ण हैं। इन चारों का समन्वय करने पर धर्म का एक संश्लिष्ट अर्थ हमारे सम्मुख आता है और वह है कर्तव्य-पालन पूर्वक आत्म-साक्षात्कार और आत्म साक्षात्कारपूर्वक कर्तव्यपालन]

9
अज्ञान

अज्ञान से प्रस्फुटित होता है —दु:ख ।

जिसे हम दुःख मानते हैं, वस्तुतः वह दु:ख नहीं है; वह उसका स्वाभाविक परिणाम-मात्र है जिसे हम सुख समझते हैं । यदि हमें दु:ख के स्वरूप का ज्ञान हो जाए, तो दु:ख की निवृत्ति भी अनायास ही हो जाए । तथाकथित सुख ही वस्तुतः दु:ख है, क्योंकि वास्तव में सुखी न होने पर भी वे हमारे इस भ्रम को बनाये रखने में सहायक होते हैं कि हम सुखी हैं । तथाकथित दु:ख हमारे इस भ्रम को तोड़ डालते हैं । वे हमारे व्यक्तित्व को झकझोर कर हमें अपने मधुर दिवा-स्वप्नों से जगा देते हैं और इसीलिए हमें प्रतिकूल प्रतीत होते हैं । सुख हमारे इस भ्रम को बनाये रखते हैं और हमें अनुकूल प्रतीत होते हैं ।

जो दु:ख का स्वरूप जान लेता है वह दु:ख की कामना नहीं करता और जो दु:ख की कामना नहीं करता उसे दु:ख प्राप्त भी नहीं होता क्योंकि "पुरुष कामनामय है, वह जैसी कामना करता है, वैसा अध्यवसाय करता है और जैसा उसका अध्यवसाय होता है वैसा ही कर्म होता है तथा जैसा कर्म होता है वैसा ही वह बन जाता है ।"[1]

कहा जाता है कि सुख आत्मा का स्वभाव है । इससे एक भ्रान्ति हो सकती है । इस वाक्य से ऐसा लगता है मानों सुख एक स्वतन्त्र गुण है जो अनेक धर्मियों में रहता है जिनमें से आत्मा भी एक है । यदि हम यह कहें तो अधिक उपयुक्त होगा कि सुख वह है जो आत्मा का स्वभाव है । अभिप्राय यह है कि सुख की आत्मस्वभावव्यतिरिक्त अन्य कोई सत्ता ही नहीं है, अन्य जो कुछ है वह सुखाभास है ।

अज्ञान से प्रस्फुटित होता है—पाप ।

दूसरे के प्रति किए गये प्रत्येक अपराध के मूल में अपने प्रति अपराध ही

---

१. काममय एवायं पुरुष इति । स यथाकामो भवति तत्क्रतुर्भवति यत्क्रतुर्भवति तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तदभिसम्पद्यते । बृहदारण्यकोपनिषद्, ४.४.५.

प्रधान रहता है[2]। जिस हृदय में पापाग्नि धधकती है उसे तो पुटपाक-प्रतीकाश अन्तर्दग्ध करती ही है, दूसरों तक तो कभी-कभी छिटक कर उस पापाग्नि की चिनगारियाँ ही पहुँच पाती हैं। कोई पाप तब तक पाप नहीं बनता जब तक कि वह अपने प्रति भी पाप न हो।[3] पाप की विष में बुझी तलवार सदा उल्टी ओर से—धार की ओर से—पकड़ी जाती है, उसका प्रहार मूँठ की ओर से होता है। दूसरों पर मूँठ की मार का कोई प्रभाव हो या न हो, धार का विष तो मारने वाले के हाथ में व्रण बना कर पैठ ही जाता है।

दर्शन का एक मात्र शत्रु है—अज्ञान।

दर्शन का अर्थ है—देखना। हम देखते हैं, किन्तु पदार्थ को नहीं, पदार्थ के अपने मानसपटल पर पड़ने वाले प्रतिबिम्ब को देखते हैं। यह सीधी वस्तु दर्शन नहीं, साक्षात्कार नहीं, छायादर्शन है। हमारी प्रत्येक प्रतीति अपनी व्यक्तिगत कल्पनाओं में इतनी गहरी रंग जाती है कि वस्तुदर्शन हो ही नहीं पाता। हम स्वयं तो देख नहीं पाते, जो कुछ दूसरों ने देखा उसका हम श्रवण भी नहीं कर पाते। हमें शास्त्रों के वाक्य नहीं, शास्त्रवाक्यों के प्रति अपनी प्रतिक्रिया मात्र सुनाई देती है। फिर आचार्यों की यह मान्यता है कि श्रुति के महावाक्य सुनते ही ब्रह्म-ज्ञान हो जाता है[4] कैसे सत्य सिद्ध हो सकता है ? श्रुति अपौरुषेय है, वह सत्य का वस्तुपरक याथातथ्य विश्लेषण है, किन्तु हम उसकी व्यक्तिपरक व्याख्या करके, उसे अपनी पौरुषेय कल्पनाओं में रंग कर उसकी अपौरुषेयता समाप्त कर देते हैं, उसके श्रुतित्व को नष्ट कर देते हैं। वेद अनन्त हैं —अनन्ता वै वेदाः, क्योंकि ज्ञान अनन्त हैं। किन्तु सभी ज्ञान वेद नहीं हैं, सभी ज्ञान अपौरुषेय नहीं हैं—सभी ज्ञान पुरुषनिरपेक्ष नहीं हैं। ऋषि का ज्ञान द्रष्टा का ज्ञान—ही वेद है। ऋषि सत्य का साक्षात्कार करता है—उसे अपने ममत्व और अहं के विकल्पों के माध्यम से नहीं देखता, सीधा देखता है। हम सीधा नहीं देख सकते, और जिन्होंने सीधा देखा है उनके वाक्यों को सीधा सुन भी नहीं सकते। हम 'श्रवण' नहीं कर सकते तो फिर 'मनन' कैसे करेंगे? हम 'श्रावक' की भूमिका पर ही नहीं पहुँचे तो 'मुनि' पद कैसे प्राप्त करेंगे ?

स्वयं वेद के ऋषि ने वेदवाणी के श्रोताओं की इस कमी को समझ लिया था। इसीलिए तो उसने कहा कि "कुछ लोग वाणी को देखते हुए भी

२. तुलनीय, तत्त्वप्रदीपिका तथा तात्पर्यवृत्ति टीका, प्रवचनसार, बम्बई, १९५५ (सं० डा० ए० एन० उपाध्याय), २. ५७.

३. धवला, अमरावती, १९३९, (सं० डा० हीरालाल जैन), १४.६ ९०-१००

४. नैष्कर्म्यसिद्धि, पूना १९२५, १. ६७.

नहीं देखते और कुछ लोग उसे सुनते हुए भी नहीं सुनते[5]। ऋषि ने इसी मन्त्र के दूसरे वाक्य में एक उपमा के माध्यम से अपना भाव स्पष्ट करना चाहा—"कुछ लोगों के प्रति वाणी अपना सुन्दर रूप इस प्रकार स्पष्ट कर देती है जिस प्रकार सुन्दर वस्त्रों वाली आसक्त पत्नी पति के प्रति अपने रूप को"[6]। उपमा कुछ अटपटी है किन्तु मार्मिक है। पत्नी के तो वस्त्र समझ में आते हैं पर वाणी के सुन्दर वस्त्र कौन से हैं ? क्या हमारा ममत्व, हमारा अहं, हमारा रागद्वेष तथा हमारे संकल्प-विकल्प ही वाणी के वस्त्र नहीं हैं ? तथा शास्त्र वाक्यों के सत्याभिप्राय को ढकने के लिए ये सब वस्त्र का काम नहीं देते ? हमें सत्य को, शास्त्र की वाणी को, अपनी पौरुषेय कल्पनाओं के वस्त्र से निर्वस्त्र करके देखना है। किन्तु हम संसार के प्रत्येक पदार्थ को अपने से सम्बन्ध करके देखते हैं और इस प्रकार हमें संसार नहीं, संसार के साथ अपना सम्बन्ध दृष्टिगोचर होता है। हमें वस्तु वैसी नहीं दीखती जैसी की वह है, प्रत्युत वैसी दीखती है जैसी कि वह हमें लगती है। यह अज्ञान है, यह दर्शन का शत्रु है। शास्त्र की यदि इसी प्रकार व्यक्तिपरक व्याख्या हो तो "शैतान अपना प्रयोजन सिद्ध करने के लिए शास्त्रवाक्य उद्धृत कर सकता है[7]।" साक्षर यदि विपरीत हो जाएं तो राक्षस हो जाते हैं—साक्षरा विपरीताश्चेद्राक्षसा एव केवलम्, दर्शन के इतिहास में किस सिद्धान्त का दुरुपयोग नहीं हुआ ? ज्ञान चारित्र्य को शिथिलता का बहाना बना, कर्मवाद भाग्यवाद का और भक्तिवाद आलस्य का।

विज्ञान ने वस्तुपरक दृष्टि को अपनाया। विज्ञान के लिए यह अपेक्षाकृत सरल भी था क्योंकि वहां वस्तु का विचार प्रधान रहता है, व्यक्ति का गौण। दर्शन में व्यक्ति का विचार ही प्रमुख रहता है अतः वहां वस्तुपरकता अपेक्षाकृत कठिन है। किंतु विज्ञान ने वस्तुपरक दृष्टि अपनाकर आज जो चमत्कार किये हैं, दर्शन के क्षेत्र में वस्तुपरक दृष्टि अपनाने से जीवन में उससे कहीं अधिक बड़ा चमत्कार घटित होता है। कर्ता भोक्ता के विलीन होने पर एक साक्षी-चेता द्रष्टा-ज्ञाता का उदय होता है जिसे साक्षात् होता है—सीधा दर्शन होता है। यह साक्षात्कार किसका होता है? इस प्रश्न का उत्तर व्यक्तिगत रुचि पर निर्भर करता है— आप उसे ब्रह्म, ईश्वर, आत्मा, सत्य या धर्म कुछ भी कह सकते हैं क्योंकि "विप्र एक ही सत् को अनेक प्रकार से कहते आये हैं।[8]"

५. उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम्। ऋ. १०.७१ ४.
६. उतो त्वस्मै तन्वं विसस्रे जायेव पत्य उशतीसुवासाः। वही, १०.७१.४.
७. The devil can cite scriptures for his purpose—*The Merchant of Venice.*
८. एकं सद्विप्राः बहुधा वदन्ति। ऋग्वेद, १. १६४. ४६.

10

जैन-तर्क-भाषा के शास्त्रार्थ-स्थलों का मूल्यांकन

१७वीं शताब्दी के गुजराती श्वेताम्बर साधु महोपाध्याय श्री यशोविजय-गणि के प्राकृत, गुजराती और हिन्दी-मारवाड़ी के ग्रन्थों के अतिरिक्त संस्कृत के ही ७२ ग्रन्थ माने जाते हैं, जिनमें से ४० पूर्णतः तथा ७ अंशतः उपलब्ध हैं।[1] ग्रन्थों के नामों से ज्ञात होता है कि इनमें १६ ग्रन्थ जैन-न्याय पर हैं। इनमें से आजकल ८ ही ग्रन्थ उपलब्ध हैं, जिनका महामहोपाध्याय सतीशचन्द्र विद्याभूषण ने संक्षिप्त विवरण भी दिया है।[2] इन ग्रन्थों में भी जैन-तर्क-भाषा को यशोविजय जी के जैन-न्याय-सम्बन्धी ग्रन्थों का प्रतिनिधि ग्रन्थ कहा जा सकता है।

यशोविजय जी जैन-न्याय पर लिखने वाले अन्तिम दार्शनिक हैं और नव्य-न्याय की शैली में जैन-न्याय पर लिखने वाले एक-मात्र लेखक हैं। इस नाते उनके न्याय सम्बन्धी ग्रन्थ भारतीय न्याय के अध्येताओं के लिए सामान्यतः और जैन-न्याय के अध्येताओं के लिए विशेषतः पठनीय हैं। प्रस्तुत निबन्ध में जैन-तर्क-भाषा के उन स्थलों का एक मूल्याङ्कन किया गया है जिन स्थलों में यशोविजयजी ने अजैन-मान्यताओं का पूर्वपक्षत्वेन खण्डन करके जैन-मान्यताओं की सिद्धान्तपक्षत्वेन स्थापना की है। स्पष्ट है कि किसी भी लेखक की तुलनात्मक या आलोचनात्मक दृष्टि ऐसे ही स्थलों पर विशेषतः उभर कर आती है और इसीलिए ऐसे स्थलों के मूल्याङ्कन से किसी लेखक—विशेषतः तर्कशास्त्री—का वास्तविक मूल्याङ्कन हो पाता है।

चक्षु की अप्राप्यकारिता

आचार्य यशोविजय के सामने पर-मत-खण्डन का प्रथम अवसर व्यञ्जनावग्रह के चार प्रकारों का विवेचन करते समय उपस्थित हुआ। यहाँ उन्हें नैयायिकों के इस मत का खण्डन करना है कि चक्षुरिन्द्रिय प्राप्यकारी है। वे अपनी युक्ति का प्रारम्भ इस प्रकार करते हैं कि जल या अनल के

---

१. जैन-तर्क-भाषा, सं० पण्डित सुखलाल जी संघवी, अहमदाबाद—कलकत्ता, पृ० १३

२. ए हिस्ट्री ऑफ इन्डियन लॉजिक, दिल्ली, पृ० २१८-२२०

देखने से चक्षु में आर्द्रता या दाह उत्पन्न नहीं होता, अतः स्पष्ट है कि चक्षु प्राप्यकारी इन्द्रिय नहीं है।[3] यह कहा जा सकता है कि सूर्य के देखने से चक्षु का उपघात तथा चन्द्र के देखने से चक्षु पर अनुग्रह[4] प्रतीति में आते हैं, अतः चक्षु को प्राप्यकारी ही मानना चाहिए। इसका समाधान यह है कि ये उपघात तथा अनुग्रह प्रथम दर्शन के समय नहीं होते; निरन्तर देखने पर प्राप्त सूर्य-किरण के उपघात की, तथा निसर्गतः सौम्य गुणों से युक्त चन्द्र के देखने पर उपघाताभाव में अनुग्रह की प्रतीति होना युक्तियुक्त ही है, किन्तु इससे चक्षु की प्राप्यकारिता सिद्ध नहीं होती।

उपर्युक्त प्रसंग पर विचार करने से दो तथ्य हमारे सम्मुख आते हैं। प्रथम तो यशोविजय जी ने यहाँ पूर्वपक्ष तथा उत्तरपक्ष ज्यों का त्यों आचार्य जिनभद्रगणि की विशेषावश्यकभाष्य-बृहद्-वृत्ति से ले लिया है।[5] पूर्वपक्ष की युक्तियों के लिए उन्होंने इस स्थल-विषयक पूर्वपक्ष के मूलग्रन्थों का आधार नहीं लिया, नहीं तो वे न्याय-दर्शन के ग्रन्थों में दी गई अन्य युक्तियों का भी उल्लेख करते।[6] इस सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है—और सम्भवतः यह सत्य भी है—कि जैन-तर्क-भाषा जैसे लघुकाय ग्रन्थ से पूर्ण जैन-न्याय को समाहित करने की लालसा से यशोविजय जी प्रत्येक स्थल पर पूर्वपक्ष की सभी युक्तियों को नहीं दे सकते थे।

किन्तु विशेषावश्यक-बृहद्-वृत्ति के संक्षेपीकरण में भी यशोविजय जी से एक भूल हो गई जान पड़ती है। जिनभद्रगणि का मूल तर्क यह है कि सूर्य-किरण दाहात्मक उपघातक वस्तु है और चिरकाल तक देखने वाले की आंखों के सम्पर्क में आकर उसकी स्पर्शनेन्द्रिय को ही दग्ध करती है—चिरकालमवलोकयतः प्रतिपत्तुः चक्षुः प्राप्य-समासाद्य स्पर्शनेन्द्रियमेव दहते...।[7] यहाँ जिनभद्रगणि की युक्ति का विशेष बल इस पर है कि सूर्य की किरणों से उपघात चक्षुरिन्द्रिय का नहीं, प्रत्युत स्पर्शनेन्द्रिय का ही होता है, अतः इससे

३. जैन-तर्क-भाषा, पृ० ३, पंक्ति १३-१४

४. यहाँ प्रमादवश मूल ग्रन्थ में क्रमभंग हो गया प्रतीत होता है। देखिए—रविचन्द्राद्यवलोकने चक्षुषोऽनुग्रहोपघातौ दृष्टावेवेति। (पृ० ३, पं० १४) स्पष्ट है कि 'रविचन्द्र' के क्रम में 'उपघातानुग्रह' क्रम होना चाहिए।

५. जैन-तर्क-भाषा, तात्पर्य-सङ्ग्रहावृत्ति, पृ० ३६।

६. इन युक्तियों के लिए देखिए पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री, जैन-न्याय बनारस, १६६६, पृ० ५।

७. विशेषावश्यकभाष्य-बृहद्-वृत्ति, गाथा २१०

चक्षु की प्राप्यकारिता भी सिद्ध नहीं की जा सकती। यद्यपि यहाँ 'चिरमवलोकयतः' भी कहा गया है (और एक बार नहीं, दो बार कहा गया है)[८] किन्तु युक्ति का मूल चिरावलोकन में नहीं, प्रत्युत स्पर्शनेन्द्रियोपघात में है। यशोविजय जी ने चिरावलोकन को तो 'अनवरतालोकन' कहकर अभिव्यक्त कर दिया परन्तु स्पर्शनेन्द्रियोपघात वाली मूल युक्ति को सर्वथा ही छोड़ दिया। इससे यशोविजय जी की युक्ति में कुछ निर्बलता आ गई है। प्रथम तो चक्षु का उपघात अनवरतावलोकन से ही होना अनिवार्य नहीं है; तेज धूप में चक्षु का तात्कालिक उपघात भी होता है। दूसरे पूर्वपक्ष को यह मानने के लिए बाध्य कैसे किया जा सकता है कि प्राप्यकारी इन्द्रियों का उपघात तात्कालिक ही होना चाहिए, विलम्ब से नहीं।

जिनभद्रगणि की मूल युक्ति में ये दोनों दोष नहीं हैं, और पूर्वपक्ष का समाधान भी कर दिया गया है। इसलिए हमारी यह मान्यता है कि यशोविजय जी संक्षेप करते समय यहाँ युक्ति के एक अनिवार्य अंश को छोड़ गए हैं।

मन की अप्राप्यकारिता—

इसी प्रसंग में यशोविजय जी ने मन की प्राप्यकारिता का भी खण्डन अत्यन्त कुशलतापूर्वक किया है। यहां भी मूल युक्तियाँ विशेषावश्यक-भाष्य-बृहद्-वृत्ति से ही ली गई हैं, किन्तु यशोविजय जी की विशेषता यह है कि जिनभद्रगणि ने जिन युक्तियों को लगभग तीन पृष्ठों में दिया है, यशोविजय जी ने उन्हें ही एक पृष्ठ में संक्षिप्त कर दिया है, फिर भी न तो उनकी भाषा में कहीं दुरूहता आयी है और न कोई तर्क छूट पाया है। यह प्रसंग वस्तुतः पुरानी आगमिक शैली और नवीन तार्किक शैली की तुलना करने के लिए एक सुन्दर उदाहरण है और आचार्य यशोविजय जी का संस्कृत भाषा तथा नव्य-न्याय की शैली पर कितना अधिकार था, इसका भी एक सुन्दर निदर्शन है। नमूने के लिए जिनभद्रगणि का निम्न संदर्भ देखें—

> ननु जाग्रदवस्थायां मा भून्मनसो विषयप्राप्तिः, स्वप्नावस्थायान्तु भवत्वसौ अनुभवसिद्धत्वात्, तथाहि 'अमुत्र मेरुशिखरादिगतजिनायतनादौ मदीयं मनो गतम्' इति सुप्तैस्स्वप्नेऽनुभूयत एवेत्याशङ्क्य स्वप्नेऽपि मनसः प्राप्यकारितामुपकर्तुमाह—इह 'मदीयं मनोऽमुत्र गतम्' इत्यादि रूपो यः सुप्तैरुपलभ्यते स्वप्नः, स यथोपलभ्यते न तथारूप एव, तदुपलब्धस्य मनोमेरुगमनादिकस्यासत्यत्वात्। कथम्? यथा कदाचिदात्मीयं मनः

८. विशेषावश्यक-भाष्य-बृहद्-वृत्ति, गाथा २११ भी देखिए।

स्वप्ने मेर्वादौ गतं कश्चित्पश्यति, न च तत्रैव, इह स्थितैः सुप्तस्य तस्यात्रैव दर्शनात्, द्वयोश्चात्मनोरसम्भवात्, कुसुमपरिमलाद्यध्वजनित-परिश्रमाद्यनुग्रहोपघाताभावाच्च।[९]

इस सन्दर्भ की युक्ति यशोविजय जी जैन-तर्क-भाषा में इस प्रकार देते हैं—

ननु यदि मनो विषयं प्राप्य न परिच्छिनत्ति तदा कथं प्रसुप्तस्य 'मेर्वादौ गतं मे मनः' इति प्रत्यय इति चेत्; न; मेर्वादौ शरीरस्येव मनसो गमनस्वप्नस्यासत्यत्वात्, अन्यथा विबुद्धस्य कुसुमपरिमलाद्यध्वजनितपरिश्रमाद्यनुग्रहोपघातप्रसङ्गात्।[१०]

यशोविजय जी ने यहाँ अनावश्यक विवरण हटा दिया है तथा युक्ति का सारांश भी प्रस्तुत कर दिया है। दर्शन-शास्त्र के अध्येताओं से यह छिपा नहीं रह सकता कि संक्षेप में अपनी बात कह देने पर भी यशोविजय जी का उपर्युक्त वाक्य सर्वथा प्रसादगुणोपेत है और पढ़ते ही तुरन्त समझ में आ जाता है। इसके साथ ही मूल सन्दर्भ की भाषा में जो शैथिल्य है यशोविजय जी ने उसे दूर करके अपने वाक्य को अत्यन्त सुश्लिष्ट रूप में प्रस्तुत किया है। दोनों सन्दर्भों का अन्तिम पद एक ही है, परन्तु उस पद के अन्त में 'अभाव' के स्थान पर 'प्रसंग' शब्द रख कर यशोविजय जी ने शब्दचयन में अपनी सूक्ष्मदृष्टि का परिचय दिया है। इस परिवर्तन से उनकी युक्ति निश्चय ही अधिक निखर आयी है।

मन की अप्राप्यकारिता-सिद्धि वाले प्रसङ्ग में एक व्यामोह की ओर हम विद्वानों का ध्यान आकृष्ट करना चाहते हैं। यहाँ विचाराधीन मूल प्रश्न यह है कि मन का व्यञ्जनावग्रह होता है या नहीं। इसी मूल प्रश्न से यह आनुषङ्गिक प्रश्न उत्पन्न हुआ है कि मन प्राप्यकारी है या नहीं। पूर्वपक्ष का तर्क है कि मन प्राप्यकारी है क्योंकि वह मनोद्रव्य का निरन्तर ग्रहण करता है और मनोद्रव्य से उसका सम्पर्क स्वतःसिद्ध है। सिद्धान्त पक्ष का कहना है कि मनोद्रव्य मन का अपना स्वप्रदेश है, अतः उससे सम्बद्ध होने से मन की प्राप्यकारिता सिद्ध नहीं होती। किसी की प्राप्यकारिता या अप्राप्यकारिता का निर्णय इससे होता है कि वह किसी बाह्य-पदार्थ को जानते समय उससे सम्बद्ध है या नहीं। स्व-प्रदेश में स्थित पदार्थ से तो इन्द्रिय का सम्बन्ध सदा ही स्वतः सिद्ध है, चाहे इन्द्रिय प्राप्यकारी हो या न हो। इस प्रकार मनोद्रव्य से मन का सम्बन्ध होने से मन की प्राप्यकारिता सिद्ध नहीं की जा सकती।

---

९. विशेषावश्यक वृहद् वृत्ति गाथा २२४
१०. जैन-तर्क-भाषा, पृ० ३, पंक्ति २०-२४

इस तर्क के बाद मन की प्राप्यकारिता का आनुषङ्गिक प्रश्न समाप्त हो जाता है और मन के व्यञ्जनावग्रह का मूल प्रश्न पुनः प्रारम्भ हो जाता है। तुलना कीजिए—"भवतु वा मनसः स्वकीयहृदयादिचिन्तायां प्राप्यकारिता तथापि न तस्य व्यञ्जनावग्रहसम्भव इति दर्शयन्नाह—"[11] अभिप्राय यह है कि दुर्जन-तोष-न्याय से यदि मन की प्राप्यकारिता स्वीकार कर भी ली जाए, तो भी मन का व्यञ्जनावग्रह सिद्ध नहीं हो सकता। किन्तु आचार्य यशोविजय जी मूल प्रश्न तथा आनुषङ्गिक प्रश्न में कोई भेदक रेखा न खींच कर दोनों को परस्पर इस प्रकार जोड़ देते हैं कि पाठक को व्यामोह हो जाता है। मन की प्राप्यकारिता-अप्राप्यकारिता की चर्चा के अन्तिम तर्क को वे मन के व्यञ्जनाग्रह न होने के पक्ष में दिए जाने वाले प्रथम तर्क से इस प्रकार जोड़ देते हैं कि यह पता ही नहीं लग पाता कि एक चर्चा समाप्त होकर दूसरी चर्चा प्रारम्भ हो गई है। मूल स्थल देखिए—बाह्यार्थापेक्षयैव प्राप्यकारित्वाप्राप्यकारित्वव्यवस्थानात्, क्षयोपशमपाटवेन मनसः प्रथममर्थानुलब्धिकालासम्भवाद्वा[12] यहाँ अन्तिम 'वा' ध्यान देने योग्य है; इससे ऐसा लगता है कि यहाँ दिए गए दो हेतुओं में मानों परस्पर विकल्प है—जो तथ्य प्रथम हेतु से सिद्ध होता है वही दूसरे हेतु से भी सिद्ध होता है। किन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। यहाँ दिए गए प्रथम हेतु से मन की प्राप्यकारिता का खण्डन होता है जबकि दूसरे हेतु से मन के व्यञ्जनावग्रह का खण्डन होता है, अतः दोनों के बीच विकल्प होने का प्रश्न ही नहीं जिसे यशोविजय जी यहाँ 'वा' शब्द द्वारा अभिव्यक्त करना चाहते हों। विशेषावश्यक-भाष्य-बृहद्-वृत्ति को देखते ही यह विषय स्पष्ट हो जाता है।[13] जिन भद्रगणि क्षयोपशम के पाटव से यह सिद्ध करना चाहते हैं कि मन को प्रथम क्षण में ही अर्थावग्रह हो जाता है अतः उसे व्यञ्जनावग्रह का अवकाश ही नहीं मिलता। यशोविजय जी ने इसी तर्क को लेकर मन की प्राप्यकारिता-अप्राप्यकारिता वाले प्रश्न से मिलाकर अपने ग्रन्थ को इस स्थल पर भ्रामक बना दिया है।

स्मृति प्रामाण्य

पूर्वपक्ष के निरसन का दूसरा अवसर जैन-तर्क-भाषा में स्मृति का प्रामाण्य स्थापित करते समय आता है। मुख्यतः स्मृति का प्रामाण्य स्थापित करते

---

११. विशेषावश्यकभाष्य-बृहद्-वृत्ति, गाथा २४१

१२. जैन-तर्क-भाषा, पृ० ४, पंक्ति ३-४

१३. जैन-तर्क-भाषा तात्पर्यसंग्रहा वृत्ति, पृ० ३६

समय यशोविजय[१४]जी ने पूर्वपक्ष की ओर से जो तर्क प्रस्तुत किए हैं वे न्यायदर्शन के ग्रन्थों से लिए गए है। वे तर्क ये हैं—

(१) स्मृति अतीत के पदार्थ में वर्तमानता का बोध कराने के कारण अप्रामाणिक है।

(२) अनुभव-सापेक्ष होने के कारण स्मृति को प्रमाण नहीं माना जा सकता।

यशोविजय जी ने नैयायिकों की इस युक्ति का कोई उल्लेख नहीं किया कि अनर्थक (पदार्थ की उपस्थिति के बिना उत्पन्न) होने के कारण स्मृति प्रमाण नहीं है। सम्भवतः यशोविजय जी इस युक्ति का अन्तर्भाव प्रथम युक्ति में ही मान लेंगे। स्मृति में पदार्थ अतीत का होता है, अतः वर्तमान तो वह अनुपस्थित होगा ही। मीमांसकों की इस युक्ति का कि स्मृति गृहीतग्राही होने के कारण प्रमाण नहीं है, यशोविजय जी ने अन्यत्र समाधान कर दिया।[१५]

उत्तरपक्ष में शेष युक्तियों का समाधान तो परम्परागत शैली पर ही किया गया है किन्तु अनुभव-पारतन्त्र्य के कारण स्मृति को प्रमाण न मानने वाली युक्ति का समाधान करने में जैन-तर्क-भाषा जैसे लघुकाय ग्रन्थ में भी यशो-विजय जी ने पर्याप्त मौलिकता प्रदर्शित की है। उनका कहना है कि यदि अनुभव पारतन्त्र्य के कारण स्मृति प्रमाण नहीं है तो अनुमिति भी व्याप्ति-ज्ञान-सापेक्ष होने के कारण प्रमाण नहीं हो सकती। यदि कहा जाये कि अनु-मिति केवल उत्पत्ति के समय ही व्याप्ति-ज्ञान-सापेक्ष होती है किन्तु अपने विषय-ज्ञान में तो स्वतंत्र है अतः प्रमाण है तो यह स्मृति के बारे में भी सत्य है—स्मृति भी उत्पत्ति के समय ही अनुभवसापेक्ष होगी। स्वविषय को जानने में तो वह भी स्वतन्त्र ही है। यदि यह कहा जाये कि अनुभव द्वारा ज्ञात पदार्थ को ही स्मृति जानती है, अतः वह स्वविषय ज्ञान में भी स्वतन्त्र नहीं, तो इसका समाधान यह है कि अनुमिति भी व्याप्ति द्वारा ज्ञात विषयों का बोध कराती है।

जहां तक मेरा ज्ञान है अनुभव-पारतन्त्र्य के कारण स्मृति को प्रमाण न मानने वाले मतों का इतना ऊहापोह-पूर्वक किसी अन्य जैन आचार्य ने विवेचन नहीं किया है। अतः इस मौलिक योगदान का श्रेय यशोविजय जी को है। जैन-तर्क-भाषा एक तो लघुकाय ग्रन्थ है, दूसरे इसमें जैन-न्याय के समस्त विषयों का समावेश है; इस पर भी मौलिक विचार प्रकट करने का अवसर निकाल लेना यशोविजय जी की असाधारण प्रतिभा का ही सूचक माना जायेगा।

---

१४. जैन-तर्क-भाषा पृष्ठ ६, पंक्ति १-६

१५. उपरिवत्, पृ० ६, पंक्ति ११-१२।

प्रत्यभिज्ञा-प्रामाण्य

प्रत्यभिज्ञा का प्रामाण्य सिद्ध करते समय पूर्वपक्ष की युक्तियों का उल्लेख और भी अधिक विस्तारपूर्वक किया गया है। बौद्धों की ओर से प्रत्यभिज्ञा-प्रामाण्य के विरुद्ध दो तर्क दिये गये हैं—

(१) प्रत्यभिज्ञा में ज्ञान स्पष्टाकार भी होता है और अस्पष्टाकार भी, अतः इसे एक ज्ञान नहीं कह सकते।

(२) प्रत्यभिज्ञा का कोई एक विषय नहीं होता।

मीमांसकों की ओर से यह तर्क दिया गया है कि प्रत्यभिज्ञा में अनुभव तथा स्मृति—दो ज्ञान होते हैं; अतः यह एक ज्ञान नहीं है। नैयायिकों की ओर से दो विकल्प प्रस्तुत किये गये हैं—

(१) प्रत्यभिज्ञा जब भी होती है, इन्द्रिय-व्यापार अवश्य होता है। अतः प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष ही है।

(२) पूर्वसंस्कारजन्य स्मृति की सहायता से इन्द्रियां ही प्रत्यभिज्ञा उत्पन्न करती हैं। अतः प्रत्यभिज्ञा का अन्तर्भाव प्रत्यक्ष में ही हो जायेगा।

इस प्रकार यहां यशोविजय जी ने पूर्वपक्ष के लगभग सभी तर्क प्रस्तुत कर दिये हैं।

पूर्वपक्ष की इन युक्तियों की समीक्षा में दो स्थल चिन्त्य हैं। जैन-सिद्धान्त के अनुसार वस्तु का स्वरूप उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है; बौद्धों के अनुसार वह क्षणिक है। अतः बौद्धों के अनुसार प्रत्यभिज्ञा का कोई एक विषय नहीं होगा किन्तु जैनों की मान्यतानुसार वस्तु परिवर्तित हो जाने पर सर्वथा नहीं बदल जाती। अतः वस्तु का वह रूप जो परिवर्तित रहता है, प्रत्यभिज्ञा का विषय बन जायेगा। यही उत्तर देने के बाद वे कहते हैं कि इसी युक्ति से मीमांसकों के इस मत का भी खण्डन हो जाता है कि प्रत्यभिज्ञा में दो ज्ञान—अनुभव और स्मृति—हैं। यहां प्रथम युक्ति से बौद्ध-मत के निरास के साथ-साथ मीमांसकों के मत का भी निरसन किस प्रकार हो जायेगा—यह स्पष्ट नहीं होता। मूल अवतरण देखिए—

"विषयाभावान्नेदमस्तीति चेत्; न, पूर्वापरविवर्तवर्त्येकद्रव्यस्य विशिष्ट-स्यैतद्विषयत्वात्। अतएव 'अगृहीतासंसर्गकमनुभवस्मृतिरूपं ज्ञानद्वय-मेवैतद्' इति निरस्तम्; इत्थं सति विशिष्टज्ञानमात्रोच्छेदापत्तेः।"[१६]

यहां 'अत एव' कहना भ्रामक है। प्रथम युक्ति से मीमांसक मत का

१६ जैन-तर्क-भाषा, पृ० ६, पंक्ति १७-२०

खण्डन किस प्रकार होगा—यह बिल्कुल स्पष्ट नहीं है। स्वयं जैन भी प्रत्यभिज्ञा में अनुभव और स्मृति, दोनों का सङ्कलन तो मानते ही हैं। अन्तर यही है कि वे इन दोनों को सङ्कलनात्मक एक ज्ञान मानते हैं, मीमांसक दोनों को पृथक् मानते हैं। इस विषय में जैन-तर्क-भाषा की यही युक्ति अधिक सबल है कि यदि प्रत्यभिज्ञा को ज्ञानद्वय माना जाए तो विशिष्ट ज्ञान-मात्र का उच्छेद हो जायेगा। अतः उपर्युक्त स्थल पर 'अत एव' पद का सन्निवेश चिन्त्य है।

इसी से मिलती-जुलती आपत्ति नैयायिकों की है जो कहते हैं कि प्रत्यभिज्ञा का कार्य स्मृति की सहायता से प्रत्यक्ष ही कर देगा। यशोविजय जी का उत्तर है कि यह कहना अनुचित है क्योंकि प्रत्यक्ष में स्मृति की अपेक्षा नहीं होती।[१७] यहां यशोविजय जी का पक्ष बहुत बलवान् नहीं प्रतीत होता। पूर्वपक्ष का यह कहना नहीं है कि प्रत्यक्ष स्मृति-पूर्वक ही हो; स्मृति-निरपेक्ष प्रत्यक्ष भी उन्हें अभिप्रेत है किन्तु यह अर्थ तो नहीं हो सकता कि कोई भी प्रत्यक्ष स्मृतिपूर्वक हो ही नहीं सकता। स्वयं जैन भी तो प्रत्यभिज्ञा में अनुभव और स्मृति—दोनों की सापेक्षता स्वीकार कर ही रहे हैं। वस्तुतः यहां स्मृति और अनुभव दोनों की सत्ता मीमांसकों तथा नैयायिकों के समान ही जैन दार्शनिकों को भी अभिप्रेत है। यहां विवाद यह है कि ये दोनों ज्ञान मिलकर एक नवीन सङ्कलनात्मक ज्ञान को जन्म देते हैं या नहीं, और यशोविजय जी से इसी विषय पर अधिक पुष्ट युक्तियां अपेक्षित थीं।

उपमान-प्रामाण्य

उपमान को पृथक् प्रमाण मानने वाले मीमांसकों तथा नैयायिकों के मत का खण्डन करते समय यशोविजय जी पूर्वपक्ष की पूरी गहराई में नहीं गए—ऐसा प्रतीत होता है।[१८] मीमांसकों से उनका कहना है कि यदि 'गोसदृशो गवयः' वाक्य द्वारा सादृश्य-ज्ञान के आधार पर ज्ञान प्राप्त करने के लिए उपमान को पृथक् प्रमाण माना जाए तो 'गोविसदृशो महिषः' वाक्य द्वारा वैसादृश्य-ज्ञान प्राप्त करने के लिए एक पृथक् प्रमाण मानना होगा। नैयायिकों से उनका कहना है कि यदि गोसदृशो गवयः' वाक्य से संज्ञा-संज्ञि-सम्बन्ध का ज्ञान होता है, पयोऽम्बुभेदी हंसः स्यात्' वाक्य को सुन कर भी जो संज्ञा-संज्ञि-सम्बन्ध का ज्ञान होता है तो यहां कौन सा प्रमाण मानेंगे?

इस प्रसंग में यशोविजय जी ने इस ओर ध्यान नहीं दिया कि उपमान को प्रमाण मानने वाले दर्शन उपमान के तीन भेद मानते हैं[१९]—

१७. जैन-तर्क-भाषा, पृ० ९ पंक्ति २४-२५

१८. उपरिवत् पृ० १०, पंक्ति १-२१

१९. सिद्धान्तचन्द्रोदय, बनारस, सम्वत् १९४२, पृ० ३०

१. सादृश्यविशिष्टपिण्डज्ञान—यथा गोसादृश्यविशिष्टपिण्डज्ञान ।

२. असाधारणधर्मविशिष्टपिण्डज्ञान—यथा खड्गमृगज्ञान ।

३ वैधर्म्यविशिष्टपिण्डज्ञान—यथा उष्ट्रज्ञान ।

इस विवेचन से स्पष्ट है कि 'गोविसदृशो महिषः' वाक्य में तृतीय प्रकार के उपमान से, तथा 'पयोऽम्बुभेदी हंसः स्यात्' में द्वितीय प्रकार के उपमान से ज्ञान हो जाएगा। इस प्रकार यदि यशोविजय जी उपमान के इन भेदों की ओर ध्यान देते तो उनके आक्षेपों का स्वतः ही निवारण हो जाता ।

वस्तुतः यहां मूल-समस्या यह थी कि उपर्युक्त तीनों प्रकारों को उपमान के भेद मानना अधिक सङ्गत होगा या प्रत्यभिज्ञा के। मेरा अपना विचार है कि प्रथम दो प्रकार तो कथञ्चित् उपमान में अन्तर्निहित हो भी जायें, किन्तु तीसरे प्रकार को उपमान का भेद मानने की अपेक्षा प्रत्यभिज्ञा का ही भेद मानना उपयुक्त होगा। किन्तु प्रस्तुत प्रसंग में तो प्रकृत इतना ही है कि यहां जैन-तर्क-भाषा में उपमान के इन तीन भेदों की चर्चा न होने के कारण, विवेचन मर्मस्पर्शी नहीं हो पाया है ।

यद्यपि तर्क के प्रामाण्य की सिद्धि करते समय[२०] तथा हेतुस्वरूप की चर्चा के समय[२१] भी जैन-तर्क-भाषा में पूर्वपक्ष का सोपपत्तिक खण्डन है, किन्तु उन स्थलों पर कुछ विशेष वक्तव्य न होने के कारण हम केवल यही कहना चाहेंगे कि इन स्थलों पर पूर्वपक्ष तथा सिद्धान्तपक्ष की युक्तियों का अत्यन्त प्रामाणिक संकलन किया गया है ।

निष्कर्ष

जैन-तर्क-भाषा के शास्त्रार्थ-प्रसंगों के उपर्युक्त विवेचन में हमें निम्न-निष्कर्ष प्राप्त होते हैं—

१. यशोविजय जी का अजैन-ग्रन्थों का भी अध्ययन उतना ही गम्भीर तथा विस्तृत है, जितना जैन-ग्रन्थों का ।

२. वे पूर्वपक्ष की युक्तियां प्रस्तुत करते समय अपने मत का समर्थन करने की इच्छा से उनमें कहीं विपर्यास नहीं करते, उन युक्तियों को पूरी ईमानदारी से रखते हैं ।

३. अपने पूर्ववर्ती लेखकों के लेख का सारांश देते समय भी उनके लेख में अपनी शैली की छाप बनी रहती है। नव्यन्याय की शैली पर उनका अधिकार प्रशंसनीय है ।

---

२०. जैन-तर्क भाषा, पृ० ११, पंक्ति ६-२७

२१. उपरिवत्, पृ० १२-१३

४. पूर्वपक्ष के प्रति उनकी दृष्टि एक शुद्ध तार्किक की दृष्टि है। जैन-तर्क भाषा में कहीं भी साम्प्रदायिक भावावेश नहीं मिलता, जबकि हेमचन्द्राचार्य जैसे प्रौढ़ लेखक भी ऐसे अवसरों पर यदा-कदा भावावेश में आ जाते हैं।[२२]

५. वे शब्दाडम्बर द्वारा मूल-समस्या को टालने का प्रयत्न कभी नहीं करते। उन्हें जो कहना होता है उसे बिना किसी आडम्बर के कह देते हैं। शब्दाडम्बर न होने पर भी उनकी भाषा सुश्लिष्ट है, उसमें कहीं भी शैथिल्य नहीं है।

६. वे समस्या के अनावश्यक अंशों की उपेक्षा करके अनिवार्य अंशों पर ही विचार करते हैं।

७. जैन-तर्क-भाषा जैसे संक्षिप्त ग्रन्थ में जैन-न्याय के समस्त विषयों का समावेश करते हुए भी यत्र-तत्र यशोविजय जी ने अपने मौलिक चिन्तन का भी परिचय दिया है।

इस दृष्टि से यशोविजय जी की जैन-तर्क-भाषा नितान्त श्लाघनीय है। किन्तु यशोविजय जी के शास्त्रार्थ-प्रसंगों पर विचार करते समय हमें कुछ ऐसे तथ्य भी प्राप्त हुए हैं, जो चिन्त्य हैं—

१. कहीं-कहीं विशेषावश्यक-भाष्य-बृहद्-वृत्ति जैसे ग्रन्थों का सारांश देते हुए वे पूर्वपक्ष का मत देते समय पूर्वपक्ष के ग्रन्थों के अवलोकन की उपेक्षा-सी कर देते हैं।

२. पूर्ववर्ती आचार्यों के मत का संक्षेप करते हुए एकाध जगह उन्होंने अनिवार्य अंश छोड़ दिए हैं।

३. कहीं-कहीं उनका विवेचन अत्यन्त संक्षिप्त होने के कारण दुरूह किंवा भ्रामक भी हो गया है।

४. उपमान-प्रमाण के तीन भेदों पर ध्यान न देने के कारण उपमान के प्रामाण्य का खण्डन जैन-तर्क-भाषा में बहुत मार्मिक नहीं हो पाया है।

इतना होने पर भी नव्य-न्याय के रसिकों के लिए जैन-न्याय के वाङ्मय में जैन-तर्क-भाषा का सर्वोपरि स्थान असन्दिग्ध है।

नव्य-न्याय का विषय अत्यन्त दुरवगाह है, अतः यदि मेरे उपर्युक्त विवेचन में कहीं कोई प्रमाद हो, तो विद्वज्जन मुझे उसका निर्देश करके कृतार्थ करें।

---

२२. प्रमाणमीमांसा, बम्बई, १९३९, सन्दर्भ ५८

11

THE CLASSIFICATION OF VARIETIES OF HETU IN JAINA LOGIC

Vidyānanda (9th Cent. A.D.) has classified the varieties of *hetu* into two categories : (i) causal, (ii) non-causal.[1] There is no doubt about it that since the time of *Gautama*[2] (500 B.C. —300 A.D. ?) the importance of such cases where the proban and probandum stand in cause-effect relation to each other has been recognised with the result that all the five traditions of the *Naiyāyikas*, *Vaiśeṣikas*, *Sāṁkhya*, *Buddhists* and *Jainas* begin their discussion of the varieties of *hetu* with a discussion of cause-effect relationship between the proban and the probandum.

It is perhaps this relationship of cause and effect between the probandum and the proban which has been severely criticised by the Indian logicians throughout the history of Indian logic. The contention that an effect can be inferred from the cause appears to have been accepted by *Vātsyāyana*[3] (300 A.D.) without any discussion. But, the fact that he immediately gave an alternative explanation of *pūrvavat*,[4] where the cause-effect relationship was not involved, points to the fact that he was aware of some criticism of the doctrine that effect can be inferred from the cause. It is very interesting to note that the example that he gives as a case of *pūrvavat* under its second interpretation is a case of the inference of effect from the cause which is just the first interpretation of the *pūrvavat* though Vātsyāyana himself does not take any note of this fact.

---

1. *Pramāṇaparīkṣā*, p. 72
2. *Nyāyasūtra*, 1.1.5
3. पूर्ववदिति यत्र कारणेन कार्यमनुमीयते । —*Bhāṣya* on Ibid, 1.1.5
4. अथ वा पूर्ववदिति—यत्र यथापूर्वं प्रत्यक्षभूतयोरन्यतरदर्शनान्यतरस्याप्रत्यक्षस्यानुमानम्, यथा धूमेनाग्निरिति । —*Ibid*, 1.1.5.

The fact that the *Yuktidīpikā* (6th Cent. A.D.) criticises any inference of the effect from the cause saying that there may be many obstacles like wind, etc., and the cloud may not necessarily lead to rain[5] proves that the example of inference given by *Vātsyāyana* was being challenged by his contemporaries. The *Yuktidīpikā* pointed out that cause is a complex idea and it is the whole complex of the cause which could lead to the inference of the effect.[6] The *Yuktidīpikā* criticises the inference of rain on the basis of flood saying that the flood could be due to many such reasons as melting of the snow or breach in a dam.[7] The valid inference, according to the *Yuktidīpikā*, of cause from the effect, would be the inference of the root of the lotus from its leaves or the inference of the seed from the sprout.[8] The *Yuktidīpikā*, thus, found fault with the examples of cause-effect relationship and tried to improve upon the previous examples by suggesting new examples. It, however, supports the old examples also after showing its invalidity through a far-fetched method of eliminating the possibilities of other causes of flood in a particular territory at a particular time under particular conditions.[9] But, this does not appear to be the first choice of the *Yuktidīpikā*. It is only out of regard for the predecessors that the *Yuktidīpikā* takes upon itself to justify the views of earlier authors.

A versatile author like *Uddyotakara* (6th Cent. A.D.) who himself belonged to the *Nyāya* school could not remain satisfied with this half-hearted support of a work of an opponent

---

5. न हि मेघोदयोऽवश्यं वृष्टेः कारणं भवति वाय्वादिनिमित्तप्रतिबन्धसम्भवात् । —*Yuktidīpikā* on *Sāṁkhyakārikā*, 5
6. यदा लोहदण्डादिसाधनसम्पन्नेन व्यापारवता कुम्भकारेणाधिष्ठितां मृदमुपलभ्य घटस्य, तदा पूर्ववत् । *Ibid.*, 5
7. नदीपूरस्य हि निमित्तमनेकविधं भवतीति हिमविलयनसेतुभङ्गगजक्रीडादि । *Ibid.*, 5.
8. उच्यते यदा तर्हि पर्णं दृष्ट्वा शालूकं प्रतिपद्यते अङ्कुरं वा दृष्ट्वा बीजमिति शेषवत् । *Yuktidīpikā* on *Sāṁkhyakārikā*, 5
9. तत्र यदा प्रसङ्गिनां हिमविलयनादीनां देशकाललिङ्गैः प्रतिषेधः क्रियते तदा मुक्तसंशयं प्रतिपत्तिर्भवति । —*Ibid.*

school. He. therefore, justified the case of an inference of the effect from the cause by saying that the effect is inferred as an attribute of the cause. It is, as it were, the potentiality of the cause to give birth to the effect which is inferred and not the effects which is not even available at the time of the inference and cannot, therefore, be inferred according to the dictum 'नानुपलब्धे न निर्णीते न्याय: प्रवर्तते'. Similarly, according to *Uddyotakara*, cause is also to be inferred from the effect only as its part.[10]

The fact that *pakṣadharmatā* of *hetu* was considered to be a necessary condition for inference was taken care of by *Uddyotakara* by saying that in the example of the inference of rain in the upper regions by looking at the flood in the river in the lower regions, it is not the rain in the upper region which is inferred, but it is the relationship of the river with the upper regions which are full of rains, which is inferred. There is no reference to the time factor in this inference.[11] It was, thus, through a very shrewd interpretation that *Uddyotakara* could defend the position of his predecessors.

This interpretation, however, could not carry conviction with the logicians of the opponent school like *Dharmakīrti* (7th Cent. A.D.) who accepted that effect necessarily presupposes a cause and, therefore, the cause can be inferred from

---

10. यदि तावदयमर्थः कारणदर्शनात् कार्यास्तित्वं प्रतिपद्यते इति ? तन्नास्ति...। अथ पुनरेवमनुमीयते यत्र कारणं तत्र कार्यमिति ? एतदपि नास्ति, कार्यकारणयोर्भिन्नदेशत्वात् ।...कारणदर्शनाच्च कार्यमनुमीयते इति ब्रुवाणोऽनुमानमुद्रां भिनत्ति । का पुनरियमनुमानमुद्रा ? नानुपलब्धे न निर्णीते न्यायः प्रवर्तते इति ।...कार्यं तु कारणविशेषत्वेनोपयुक्तं गुणीभूतमनुमीयते इति सूत्रार्थः ।
...एवं शेषादिष्वपि व्याख्येयम् । तत्रापि कारणं कार्यस्याङ्गभूतमनुमीयते । इति । *Nyāyavārttika* 1.15
11. कथं पुनर्नदीपूरो नद्यां वर्तमान उपरिवृष्टिमत्तं देशमनुमापयति व्यधिकरणत्वात् ? नोपरिवृष्टिमद्देशानुमानं नदीपूरः किन्तर्हि ? नद्या एवोपरिवृष्टिमद्देशसम्बन्धित्वमनुमीयते नदीधर्मेणैव...भविष्यति,...कालस्याविवक्षितत्वात् यः कश्चित् काल उपादेय इति ।
Ibid, 1.1.5

the effect, but a cause does not necessarily give birth to the effect and therefore no effect can be inferred from a cause.[12]

But this objection of the *Buddhists* did not stop the orthodox systems from continuing their tradition. The *Gauḍapāda-bhāṣya* (700 A.D.) of *Sāṁkhyakārikā* repeats the concept of *pūrvavat* as given by *Vātsyāyana* with the same example. He, however, changes the concept of *Śeṣavat* altogether by making it identical with the *sthālipulākanyāya* as it were.[13]

It was at this stage of the controversy that *Bhaṭṭa Akalaṁka* (750 A.D.) the first Jaina logician to deal with this problem, entered into arena. He sided with the *non-Buddhist* logicians by accepting that effect can be inferred from the cause just as in the inference of the shade from the tree.[14] By giving this example *Akalaṁka* contributed in the following three ways : (*i*) He could give an example of a valid inference of the effect from the cause. (*ii*) He could introduce the idea that there could be a case where the cause and effect could be simultaneous and not in succession. Therefore, he calls these varieties of *hetu* not merely effect and cause but as simultaneous effect and simultaneous cause. In fact, *Akalaṁka* appears to have been influenced by the examples given by *Anuyoga-dvāra* where the example of inference of blossoming of lotus from the rising of sun has been quoted as an example of inference of effect from the cause.[15] (*iii*) In this example he could show that the effect could be actually inferred from the cause and we need not go into the hair splitting method of *Uddyotakara, viz.*, that it is the potential effect not the effect itself which can be inferred from the cause. In fact, the example that was given by him could also safely meet the objection of *Uddyotakara* that a non-existent object is not to be inferred because here the effect also actually exists at the time of inference.

Though the Jainas did not appear to have entered into

12. *Nyāyabindu.*, p. 35.
13. शेषवद्यथा—समुद्रादेकं जलपलं लवणमासाद्य शेषस्याप्यस्ति लवणभाव इति ।
14. *Pramāṇasaṅgraha*, 29-30
15. *Anuyogadvāra, Sūtra*, 147

the controversy raised by *Udyotakara* as to whether the past or the future objects can be inferred or not, it was *Jayamaṅgalā* commentary of the *Sāṁkhyakārikā* (9th Cent. A.D.) which asserted in unmistakable terms that preceding cause can lead to the inference of succeeding effect and *vice versa*. In fact, the *Jayamaṅgalā* interpreted *pūrvavat* and *śeṣavat* as inferences regarding future objects and past objects respectively.[16] It appears to be a very bold step on the part of this commentary in view of the fact that *Uddyotakara* has definitely rejected the idea of any inference of a succeeding effect from a preceding cause and the *Buddhist* logicians have altogether denied the possibility of such an inference. It also goes to the credit of this commentator that in the sphere of logic he did not try to evade the main issue under the shelter of the metaphysical doctrine of its own system, *viz.*, *Satkāryavāda*, *i.e.* the effect is always present in its cause.

Vidyānanda (9th Cent. A.D.) the next Jaina logician, did not make any substantial contribution to the main problem as to whether inference is possible on the cause-effect relationship but contributed indirectly by raising the number of varieties of *hetus* giving full importance to such varieties which are based on cause effect relationship in the positive as well as in the negative sense.[17] He also referred to some indirect cause effect relationship where one cause is related to another effect through the medium of an intermediatory cause. He could enumerate as many as sixteen varieties under this subheading alone.[18]

Vācaspati (9th Cent. A.D.) is not so much occupied in proving that cause can be inferred from the effect as he appears to be anxious to show that the classification of the *Buddhists* regarding the types of *hetus* is wrong. He has, in fact, tried to prove that there is no relationship of cause and effect between the fire and the smoke because both of them are not

---

16. भविष्यदर्थसाधनाय पूर्ववदनुमानम्.. अतीतार्थसाधनाय शेषवत् ।
Jayamaṅgalā on *Sāṁkhyakārikā*, 5

17. *Pramāṇaparīkṣā*. pp. 73-75

18. Ibid. pp. 73-74

in succession but simultaneous.[19] It fact, such was his anxiety not to accept cause-effect relationship even where it was obvious that as an example of an inference of an effect from the cause he could find an illustration in a very abnormal case of a deaf inferring the sound of the drum produced by the cause of the beating of the drum by his own hands.[20] This type of example could hardly lead towards any clearer understanding of the problem.

In fact, there have been such advanced works as that of *Udayana* in the field of *Nyāya*, *Sāṁkhyatattvakaumudī* in the field of *Sāṁkhya* and *Pramāṇamīmāṁsā* in the field of Jaina logic, yet they hardly add anything new pertaining to the problem with which we are concerned here and we would, therefore, like to make the following observations of our own at this stage regarding the cases of inference where the proban and the probandum are related to each other as cause and effect or *vice versa.*

1. We feel that the cause is sometimes precedent to the effect and sometimes it is simultaneous with the effect. As an example where the cause is simultaneous we can quote from *Bhaṭṭa Akalaṁka* who says that shade could be inferred from trees. It may, however, be noted here that it is a case of what is named as *Viṣamavyāpti* where the scope of probandum is larger than that of the proban. An example of *samavyāpti* where the scope of proban and the probandum is co-extensive is not found in the works of ancient authors but could be formulated as the inference of smoke from fire in conjunction with wet fuel or in inference of bondage of sinful actions from pain.

2. It is not correct to say that only simultaneous effect can be inferred from simultaneous cause. We can validly infer that the temperature of water will rise because heat is

---

19. न हि हेतुसत्ता कार्यकाला कार्योत्पादाङ्गम्, अपि तु तत्पूर्वकाला... एवं धूमादप्यग्निः तत्पूर्वकाल एवानुमीयते न तु वर्तमानकालः ।
—*Tātparyaṭīkā* on *Nyāyasūtra*, 1.1.5.

20. अपि च बधिरो मुरजमुखमभिहत्य स्वपाणिनाभिघातादेव शब्दकारणात् तत्कार्यं शब्दं निश्शङ्कमनुमिमीते । Ibid. 1.1.5

being given to it. We are, however, not able to formulate the case of inference of an effect from a precedent cause in case of a *Viṣamavyāpti*. It is perhaps not possible for the simple reason that if the scope of the two—the cause and the effect—is different and there is a time gap between the two there is always a possibility of an exception which may contradict the invariable concomitance between the two.

3. The proban implies the probandum and one proban may imply many things but it depends upon one who infers as which object he wants to be treated as a probandum. It is perfectly all right in this context to infer fire from smoke in the stock example of inference in Indian logic but in case this example is to be treated as a case of inference of the cause from the effect as is being done by almost all the *Jaina* logicians, then it would be proper that we say that we infer fire in conjunction with wet fuel from smoke and not simply fire for the following reasons : (*i*) By *Kāraṇa* or cause we mean *Karaṇa* or the extraordinary cause otherwise the *Buddhist's* objection will stand valid that every cause does not lead to effect necessarily. (*ii*) When in case of an inference of effect from cause we take the exact cause into account, there is no reason that the same should not be done while making an inference of the cause from the effect. It is improper, in fact, to use a single term loosely in a science like logic in two different senses in the same context. (*iii*) When a more precise knowledge can be had from an organ of knowledge, there is no reason that we should not have it in preference to a vague knowledge. There, the inference shall be.

1. आर्द्रेन्धनसंयुक्तवह्निमानयं पर्वतः धूमात् ।

and not

2. वह्निमानयं पर्वतः धूमात् ।

With these observations we proceed to the second variety of the *hetus viz.*, the non-causal variety.

According to Vātsyāyana, *Sāmānyatodṛṣṭa* inference is based on a *hetu* whose invariable concomitance is based on experience.[21] He illustrates this by giving the case of inference of the gait of Sun through its change of position which is ob-

21. Bhāṣya, 1.1.5.

viously a case of an invalid inference.[22] *Śeṣavat*, also under its second interpretation, is a case of non-causal *hetu* as it is a case of inference of one alternative out of many possible alternatives by eliminating the rest of the possible alternatives.[23] Under the second interpretation of *Sāmānyatodṛṣṭa* also the example given is that of the inference of *Ātman* through desires, etc. Here the proban and the probandum are not perceivable.[24]

The *Yuktidīpikā* adopts a very critical approach with regard to non-causal type of *hetus*. It says that any case of inference where the probandum is perceivable is not a case of *Sāmānyatodṛṣṭa* at all.[25] The exclusive feature (व्यवच्छेदक) of *Sāmānyatodṛṣṭa* cannot be *Vyāptigraha* or knowledge of invariable concomitance since it is common to all types of inference[26]. The *Yuktidīpikākāra* was intelligent enough to make fun of the inference of the gait of Sun through the change in its position (given by *Vātsyāyana*) by comparing it to another obviously invalid inference of the growth of the houses by the analogy of the growth of trees.[27] The exclusive feature of the *Sāmānyatodṛṣṭa*, according to the *Yuktidīpikā* is the inference of non-perceivable object. *Sāmānyatodṛṣṭa*, thus, will not represent the non-causal *hetu*.

---

22. व्रज्यापूर्वकमन्यत्र दृष्टस्यान्यत्र दर्शनमिति, तथा चादित्यस्य तस्माद-स्त्यप्रत्यक्षस्याप्यादित्यस्य व्रज्येति । —Ibid., 1.1.5.
23. शेषवन्नाम परिशेष: स च प्रसज्यप्रतिषेधेऽन्यत्राप्रसङ्गाच्छिष्यमाणे सम्प्रत्यय: । —Ibid., 1.1.5
24. सामान्यतो दृष्टं नाम यत्राप्रत्यक्षे लिङ्गलिङ्गिनो: सम्बन्धे केनचिदर्थेन लिङ्गस्य सामान्यादप्रत्यक्षो लिङ्गी गम्यते । —Ibid., 1.1.5.
25. यत्त्वेतत्सामान्यतो दृष्टमनुमानमेतस्मादतीन्द्रियाणामर्थानां समधिगम: प्रत्यवगन्तव्य: । —Yuktidīpikā, 5.
26. सर्वत्रैव ह्यनुमाने क्वचिदर्थयोरव्यभिचारमुपलभ्यान्यत्र तज्जातीययो-रर्थयोरव्यभिचारं प्रतिपद्यते । —Ibid., 5.
27. तद्यथा देवदत्ते गमनोद्देशान्तरप्राप्तिमुपलभ्यात्यन्तादृष्टज्योतिषा देशान्तरप्राप्तेर्गमनमनुमीयते । तथा प्रासादादीनां वृद्धिपूर्वकं दीर्घत्वमुप-लभ्यौषधिवनस्पतीनां दीर्घत्वदर्शनाद् वृद्धिरनुमीयते । Ibid., 5.

Uddyotakara appears to have been impressed by the criticism of the *Yuktidipikā* of the gait of Sun. He, therefore, denies that the change of position of Sun can be ascertained at all[28]. And though he does not challenge the validity of this inference, yet the roundabout way in which he justifies the conclusion of this inference[29] shakes the very root of the first interpretation of the *sāmānyatodṛṣṭa* inference. *Uddyotakara* also denies any cause-effect relationship between fire and smoke and says that fire is inferred only as an attribute of smoke[30]. *Uddyotakara* has, thus, enhanced the scope of non-causal *hetu*. *Uddyotakara* does not accept the position of the *Yuktidīpikā* or even *Vātsyāyana* that the probandum is unperceivable in the case of the *Sāmānyatodṛṣṭa* because if it is accepted as imperceivable at the time of inference, then every probandum is such and it is imperceivable under all circumstances, then it cannot become an object of inference because an object which is not obtainable cannot be inferred as pointed out earlier.[31]

Dharmakīrti divided the non-causal *hetus* into *svabhāva* and *anupalabdhi*. Leaving aside the *anupalabdhi* which is a negative *hetu*, the Buddhist logicians divide the non-causal *hetus* into two : *svabhāva* and *tādātmya*. The example of *svabhāvahetu* is the inference of tree from *śiṁśipā*. *Svabhāva* is an analytic notion. *Tādātmya* is not to be confused with identity. It expresses a

---

28. सामान्यतोदृष्टम् आदित्यस्यागत्यनुमानमिति । तत्तु न बुद्ध्यामहे कथमनुमीयते इति ।
यदि तावद्गतिमानादित्य इति अनुमीयते । तत् केन प्रतिपद्यते ? नह्यादित्यगतेः किञ्चिद्सम्बद्धं लिङ्गमस्ति ।—नहि सवितुः कश्चिद् देशान्तरप्राप्ति पश्यति । देशान्तरं खलु आकाशदेशो भवाभवे । उभयञ्चाप्रत्यक्षम् । न चान्या गतिरस्ति तस्माद्देशान्तरप्राप्तिदर्शनमयुक्तम् । —*Nyāya Vārttika*, 1.1.5
29. देशान्तरप्राप्तिमनुमाय तथा गत्यनुमानमित्यदोषः । —Ibid., 1.1.5
30. न हि धूमोऽग्नौ वर्तते नाप्यग्निर्धूमे, स्वकारणवृत्तित्वात् । अतो न कार्यकारणभावः ।...गुणभूतोऽनुमेयो भवति, अग्निमयं धूम इति । —Ibid., 1.1.5.
31. यदि यदानुमीयते तदा अप्रत्यक्षः, तदा सर्वानुमानमेवेति विशेषणमनर्थकम् । अथ न कदाचित्प्रत्यक्षः, कथं तर्हि अनुमानमत्र प्रवर्तते । व्याहतं च भवति—नानुपलब्धे न निर्णीत इति । —Ibid, 1.1.5

relation between two classes where one includes the other. The stock example of inference in Aristotle's logic, *viz.*, they are mortal because they are men, is implied by *Dharmakīrti* in *svabhāva.*[32]

Gauḍapāda hardly adds anything new to the concept of non-causal *hetu* and sticks to the old example of inference of the gait of planets overlooking the objections raised by the *Yuktidīpikā* and *Uddyotakara*. *Sāmānyatodṛṣṭa*, according to *Gauḍapāda*, is a case of inference based on prior perception[33].

Akalaṅka alongwith other Jain logicians has made a remarkable contribution to Indian logic by (*i*) naming what is known as *tādātmya* amongst the Buddhists, as *vyāpaka* which is certainly a better name than *tādātmya* to suggest inclusion of one class into another class, (*ii*) and by classifying the non-causal *hetus* into predecessor, successor and simultaneous.[34] These three types of *hetus* have perhaps not been mentioned by any other logician in India though they are accepted as valid in modern logic. The *Mānameyodaya* of *Nārāyaṇa Bhaṭṭa*, of course, gives an example of the succeeding probandum from the preceding *hetu*, though he classifies it under दृष्ट and not under क्रमभाव, which he does not mention at all. These three types of *hetus* are based purely upon orderly successiveness and simultaneity.

Out of these two, the fact of simultaneity appears to have been noted by the *Sāṁkhyas* also who have two different traditions about the seven types of relations—one given by *Jayamaṅgalā*[35] and the other quoted by *Vācaspati* in his commentary

---

32. Barlingey, S.S., A Modern Introduction to Indian Logic, pp. 134-135

33. तथा पुष्पिताम्रदर्शनादन्यत्र पुष्पिता आम्रा इति सामान्यतोदृष्टेन साधयति । एतत्सामान्यतो दृष्टम् ।

—*Gauḍapāda*, on *Sāṁkhyakārikā*, 5

34. *Pramāṇasaṁgraha*, *Kārikās*, 29, 30

35. सम्बन्धाश्च सप्त—तत्र स्वस्वामिभावसम्बन्धः—प्रकृतिविकारसम्बन्धः—कार्यकारणसम्बन्धः—पात्रपात्रिकसम्बन्धः—साहचर्यसम्बन्धः—प्रतिद्वन्द्विसम्बन्धः— *Jayamaṅgalā*, *Kārikā* 5

on the *Nyāyasūtra*[36] Both of the traditions mention *Sāhacarya Sambandha*. The case of *Vyāpaka hetu* is mentioned in the tradition quoted by *Vācaspati* under the name *mātrā*. The main opponent of *Vācaspati*, however, regarding the types of inference known as *tādātmya* amongst the *Buddhists*, *mātrā* amongst the *Sāṁkhyas*, the *Vyāpaka* amongst the *Jainas* and *Sambhava* by the Paurāṇikas are the Buddhists. The *Sāṁkhyas* have been referred to secondarily by *Vācaspati* in this connection[37] and the Jainas have been ignored altogether.

We can safely conclude from what has been said above that :

(*i*) The Jaina logicians have made a major contribution to Indian logic by pointing out that it is not only simultaneity (*sāhacarya*) between the proban and the probandum which leads to valid inference but it is also fixed order in succession (*kramabhāva*) of the proban and probandum which leads to valid inference.

(*ii*) The Jainas could point out to this new type of *hetu* because they did not consider *Pakṣadharmatā* (subsistance in the subject) as a necessary condition of *hetu*. It was in fact *Uddyotakara* who by his shrewd interpretation of the illustration of inference given by *Vātsyāyana* impliedly insisted on *Pakṣadharmtā* of *hetu* even though *Vātsyāyana* has clearly indicated that objects pertaining to all the three times past, present and the future—can become the object of inference, *Uddyotakara* clearly insisted that the time of the object to be inferred is not relevant. This view of *Uddyotakara* did not find support at least amongst the *Sāṁkhyas* because the *Jayamaṅgalā* continued to insist that the three types of inference are meant for inferring objects pertaining to three times future, past and present respectively. This controversy implied the question of *Pakṣadharmatā* indirectly and the Jainas strongly held the view that

---

36. मात्रानिमित्तसंयोगि-विरोधिसहचारिभि: ।
स्वस्वामिवध्यघाताद्यैः सांख्यानां सप्तधानुमा ॥

Tātparyyavṛttiṭīkā 1.15

37. एतेनैव···मात्रानिमित्त···इत्यपि पराकृतं वेदितव्यम् ।

—*Ibid* 1.1.5

Pakṣadharmatā is not the necessary condition of a valid *hetu*. In an inference of a precedent cause from the effect an object pertaining to the past is inferred, but there is no *pakṣadharmatā* as in the case of an inference of the cloud from the rains. Similarly when we infer a future object from the present object, as rise of *śakaṭa* from rise of *kṛttikā* or one present object from another present object as moon in the sky from the image of moon in the water, *pakṣadharmatā* is not a necessary condition.

It would thus be seen that this attitude of the Jainas could allow them to add a new category of *hetu viz*., *hetu*, which precedes or succeeds.

(*iii*) In his times *Akalaṅka* appears to have been impressed by the objection of the Buddhists that the precedent cause may or may not give birth to the effects because he says that only simultaneous cause implies simultaneous effects. But the later *Jaina* logicians improved upon the position by insisting that even the precedent cause implied the effect, as is clear from the illustration given by *Yaśovijaya*[38] (18th Cent.) who says that rains are inferred from a particular type of temperature of clouds.

Thus after having brought to light the contributions of the Jaina logicians regarding the classification of *hetu*, we would also like to give a few suggestions of our own :

(1) As already pointed out we agree that precedent cause can also lead to the inference of succeeding effect provided that it is *karaṇa* and not merely *Kāraṇa*, The illustration given by *Yaśovijaya* of inference of rain from particular clouds should be replaced by an example of an inference of rise of water from the conjunction of water with heat.

(2) As regards the precedent or succeeding *hetu*, we would like to point out that the non-causal type of these two *hetus* can further be classified into two : (*i*) where the order of succession is absolutely imaginary just as Monday follows Sunday and (*ii*) where the order of succession represents some real phenomena in nature as day follows night or as spring follows winter. The inference in the case of first type of

38. वृष्टिर्भविष्यति विशिष्टमेघान्यथानुपपत्तेः ।
—*Jainatarkabhāṣā*, (p. 16)

succession, is analytic; whereas in the case of second type of succession, the inference is based on experience. This difference has not been noted so far to the best of my knowledge.

(3) All the examples of inferences from what is known as *Vyāpakahetu*, are the examples of analytic statements. This analyticity is sometimes based on linguistic analysis like inference of absence of certainty from doubt, and sometimes it is based on inclusion of one class into another class like the inference of tree from *Śiṁśapā*. In the case of first inference, the conditions of biconditional statement are available while they are not available in the case of the second inference. This distinction has also not been noted so far.

(4) All cases of inferences based on cause-effect relationship according to our analysis, should be biconditional. This would add to the precision of the science of logic in India. As already noted, the smoke implies not only fire but fire in conjunction with wet fuel.

(5) In cases of inferences from non-causal cases of *hetu* which are either precedent or successive, the inference of the precedent from the successive is beyond the possibility of doubt whereas the inference of successive from precedent is dependent on our belief in the uniformity of the law of nature. In case, this law of nature is violated by some accident, the inference could prove to be invalid.

निर्ग्रन्थानां समये नियतिवादनिरूपणम्

नियतिर्विधिरित्यनर्थान्तरम्।[1] सोपपत्तिको विधिशब्दः। अनेन विधानं कारण-कार्यात्मकं किञ्चिल्लक्ष्यते,[2] न पुनः घुणाक्षरन्यायात्मिका यदृच्छा[3] कारण-कार्य-विधानञ्च तत्कर्मराद्धान्ताश्रितमेव।[4] अमुष्मिन् परस्मिन्वा जन्मनि विहितं कर्मैव स्वयंकृतं दुःखसुखहेतु। तदेव दिष्टमित्यभिधीयते। इदं दिष्टमभ्युपगतवत एवास्तिकत्वं, नास्तिकत्वं चेतरेषाम्।[5] अतीते कृतकर्मणाञ्च नियतत्वात्, तत्फलानामपि तथात्वम्। ततो नियतिवादः प्रसज्यते। नियतिवादप्रसङ्गे च भावाः परिवृत्तिं न सहेरन्, तेन पुरुषकारवैयर्थ्यमापद्यते।[6] नैरर्थक्यञ्च स्यात् पुरुषकारोपदेष्टॄणां शास्त्राणाम्। अनभ्युपगते दिष्टे नास्तिकत्वम्, अभ्युपगते नियतिवादप्रसङ्ग इत्युभयतःपाशे पाश्चात्यपौरस्त्योभयविधविद्वांसो विमुह्यन्ते। अत्र निर्ग्रन्थानां समये का स्थितिरित्यवेक्षितुमयं प्रयासः।

नियतानियतवादः

यस्तु नियतिवादपुरुषार्थवादयोरेकतरमेव सर्वथा श्लाघते गर्हति वा स मिथ्यादृगिति विस्फुटमार्हतानां मतं सूत्रकृताङ्गे। नियतानियताः भावा इति स्थितिः[7] कथं वानेकान्तवादिनो नियतिमेकान्ततोऽङ्गी कुर्युर्निराकुर्युर्वा। जैन-

१. अमरकोशः, प्रथमकाण्डं कालवर्गं २८ तमः श्लोकः
दैवं दिष्टं भागधेयं भाग्यं स्त्री नियतिर्विधिः।

२. तत्रैव, तृतीयकाण्डं, नानार्थवर्गः, १०६ तमः श्लोकः—विधिर्विधाने दैवेऽपि।

३. अस्मादेव हेतोः श्वेताश्वतरोपनिषदि नियति-यदृच्छयोः पृथङ्निर्देशः-
कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा— श्वेताश्वतरोपनिषद् १. २.

४. चरकसंहिता—दैवमात्मकृतं विद्यात् कर्म यत् पौर्वदैहिकम्।

५. अष्टाध्यायी ४. ४. ६०.
अस्ति नास्ति दिष्टं मतिः।

६. तुलनीयम्—"...There would be no meaning in an 'ought' if it were not accompanied by a 'can'.
—John S. Mackenzie : A Manual of Ethics, p 73

७. सूत्रकृताङ्गम् १. १. २ (४)
एवमेयाणि जम्पन्ता बाला पण्डियमाणिणो।
नियमानियमं सन्तं अण्णान्ता अबुद्धियो॥

जैनेतरदर्शनयोः पुनरयमेव भेदः गोम्मटसारे निदिष्टः—जैनाः कथञ्चिदिति सम्यग्वचनपरायणाः, इतरे पुनः सर्वथैवेति मिथ्यैकान्ताभिनिवेशिनः।[८] तस्मात् सिद्धसेनदिवाकरः समुदितान् काल-स्वभाव-नियतिपूर्वकृतपुरुषकारान् कार्यसाधकानाह, नान्योऽन्यविरहितान्।[९] एवं स्थिते निर्ग्रन्थग्रन्थेषु यत्र नियतिवादगर्हा तत्र पुरुषकारानपेक्षिणो नियतिवादस्य गर्हा, यत्र च नियतिवादप्रशंसा तत्र पुरुषकारादिकारणान्तरापेक्षिणः कर्मसिद्धान्तावलम्बिनो नियतिवादस्य प्रशंसेति यथायथमूह्यम्। प्रतीयमान एवात्र विरोधो न वास्तविकः।[१०] जैनग्रन्थेषु नियतिवादस्य निन्दाप्रशंसे उभेऽपि कथमुपलभ्येते इति विस्तरेण वितन्यते।

नियतिवादनिन्दा

उपासकदशाङ्गसूत्रस्य षष्ठेऽध्ययने कश्चिद्देवः महावीरस्यानुयायिनं कुण्डकौलिकनामानमागत्य गोशालस्य सम्मतं नियतिवादं प्रशशंस। अयं गोशालः षड्हायनं यावन्महावीरानुयायी आसीत्।[११] कुण्डलकौलिकस्तं देवं पप्रच्छ—'देवपदमिदं पुरुषकारेण प्राप्तवानसि पुरुषकारेण विना वेति। पुरुषकारेण चेत्, किमिति पुरुषकारं देवपदप्राप्तिहेतुं विनिन्द्य नियतिं श्लाघसे; पुरुषकारेण विना चेत्, किमिति त्वमेव देवपदं प्राप्तवान्नेतरः' इति।[१२] देवस्तु सः किञ्चिदपि प्रत्याख्यातुं न शशाक निववृते च।

---

८. गोम्मटसारः ८९५

परसमयाणं वयणं मिच्छं खलु सहोइ सव्वाहावयणा
जेणाणं पुण वयणं सम्मं खु कहंचिवयणादो।

९. सन्मतितर्कप्रकरणं, तृतीयखण्डम्

कालो सहावणियई पुव्वकयं पुरिसकारणेगंता।
मिच्छतं ते चेव उ, समासओ होंति सम्मतं॥

१०. तुलनीयम्—"there is no contradiction when we observe precisely what is the nature of the freedom and what is the nature of the necessity that is demanded."

—John S. Mackenzie : A Manual of Ethics, p. 75

११. कल्पसूत्रम् ५.१२२ गोशालस्य जीवनक्रमः जैनग्रन्थेषु सविस्तरमुपन्यस्तः। दृश्यताम्—

1. Amulya Chandra Sen, Schools and Sects in Jain Literature. Calcutta (1931), pp. 5-13
1. B.M. Barua, A History of pre-Buddhist Indian Philosophy (Calcutta University), Chapter 21.
3. Dr. Jogendra Chandra Sikdar, Studies in the Bhagavatisūtra, Bihar (1964), Chapter 7, sections VI-VII

१२. उपासकदशाङ्गसूत्रम् ६.१६६

उपासकदशाङ्गसूत्रस्यैव सप्तमेऽध्ययने गोशालानुयायिना सद्दालपुत्रेण महावीरस्य चर्चा समजनि। तथाहि कौलालभाण्डं कुर्वन्तं सद्दालपुत्रं महावीरः पप्रच्छ 'सद्दालपुत्र! एतत् खलु कौलालभाण्डं किमु त्वयानेन यावत् पुरुषकार-पराक्रमेण क्रियते, उताहो अनुत्थानेन यावत् अपुरुषकारपराक्रमेण क्रियते।' इति। सद्दालपुत्रः 'नास्त्युत्थानमिति वा यावत्पराक्रम इति वा, नियताः सर्व-भावाः' इत्युत्तरयाम्बभूव। महावीरः पुनः प्रत्याचष्टे—''सद्दालपुत्र! यदि खलु कोऽपि पुरुषो वाताहृतं वा पक्वं वा कौलालभाण्डमपहरेद्वा, विकरेद्वा, भिन्द्याद्वा, आच्छिन्द्याद्वा, परिष्ठापयेद्वा, अग्निमित्रया भार्यया सार्द्धं विपुलान् भोगभोगान् भुञ्जानो विहरेत्, तस्य खलु त्वं पुरुषस्य किं दण्डं वर्तयेः।'' इति, सद्दालपुत्रः प्रत्युवाच ''भदन्त! अहं खलु तं पुरुषमाक्रोशयेयं वा, हन्यां वा, बध्नीयां वा, मथ्नीयां वा, तर्जयेयं वा, ताडयेयं वा, निश्छोटयेयं वा, निर्भर्त्स-येयं वा, अकाल एव जीविताद्व्यपरोपयेयं वा'' इति। तदा महावीरस्तं निगृह्ण-न्नाह—''अथ खलु तव कोऽपि पुरुषो वाताहृतं यावत्परिष्ठापयति वाग्नि-मित्रतां वा यावद्विहरति, त्वं तं पुरुषमाक्रोशसि वा यावद् व्यपरोपयसि तर्हि यद्वदसि 'नास्त्युत्थानमि' ति वा यावन्नियताः सर्वभावास्तत्ते मिथ्या,'' इति।[13]

कथोपकथनेनानेन गोशालस्य नियतिवादं प्रति महावीरस्य प्रतिक्रिया विशदीभवति। भगवतीसूत्रं चतुरशीतिलक्षसंख्यकेषु महाकल्पेषु परिवर्तमानः स्वतः एव मोक्षं लभते इति गोशालस्य परिवर्त्तवादं निर्दिशति।[14] अयमेव परिवर्तवादो नियतिवादस्य मूलम्। सौगतानां दीर्घनिकायोऽपि गोशालस्य मतमेवं प्रख्यापयति। तद्यथा—'नास्त्यात्मकारो, नास्ति परकारो, नास्ति पुरुषकारो, नास्ति बलं, नास्ति वीर्यं, नास्ति पुरुषोत्थानम्, नास्ति पुरुषपरा-क्रमः इति।[15]

पाश्चात्यनीतिज्ञेषु स्पाइनोजा[16]-शापनहावर[17]-महोदयौ नियतिवादसम-

---

१३. उपासकदशाङ्गसूत्रम् ७. १९५-१९७

१४. भगवतीसूत्रम् १५.१. ५४३

१५. दीर्घनिकायः १. २.

१६. Bertrand Russel, History of Western Philosophy (London, 1948), p. 597

'Only ignorance makes us think that we can alter the future, what will be, will be, and the future is as unalterably fixed as the past. That is why hope and fear are condemned; both depend upon viewing the future as uncertain and therefore spring from lack of wisdom.'

१७. John S. Mackenzie, A Manual of Ethics, p. 74

र्थकत्वेनोल्लेखमर्हतः । बटलर[18]-प्रिंगलपॅटिसन[19]महोदयौ पुनर्नियतिवादं स्वच्छन्दाचारपोषकत्वेन निन्दतः । सार्द्धद्विसहस्रवर्षपुरातनं गोशालमहावीरयोर्नियतिवादमधिकृत्य प्रवृत्तो विवाद इदानीं यावत्प्रचलतीत्यहो चिरन्तनता दार्शनिकप्रश्नानाम् ।

नियतिवादसमर्थनम्

सत्स्वपि नियतिवादनिन्दापरायणेषूपर्युक्तेषु वाक्येषु निर्ग्रन्थग्रन्थेषु नियतिवादसमर्थनं नोपलभामह इति न । प्रतिपादितं च कार्तिकेयानुप्रेक्षायां (द्वितीयविक्रमशताब्द्याम् 'यद्यस्मिन् देशे येन विधानेन यस्मिन्काले जिनेन नियतं ज्ञातं तत्तस्मिन् देशे तेन विधानेन तस्मिन्कालेऽवश्यम्भावीति ।[20] रविषेणस्य पद्मपुराणे (७३५ विक्रमाब्दे) तादृंक्षि वाक्यान्यवलोक्यन्ते ।[21] वीरसेनकृतायां धवलाटीकायाञ्च (८७३ विक्रमाब्दे) केवलं मनः पर्यायावधिज्ञानैः प्रथमतः ज्ञातं भविष्यत्पर्यायं नियतमेव द्रव्याणामिति निश्चिनुमः ।[22] एवमेव गुणभद्रस्यात्मानुशासने ९१४ विक्रमाब्दे) नियतवादः समर्थितः ।[23] विद्यानन्दी अष्टसाहस्र्यां (विक्रमस्य १५ तमायां शताब्द्याम्) बुद्धिव्यवसायसहायादीनि भवितव्यतामनु-

---

१८. W. E. Gladstone, Studies subsidiary to Butler's works (Oxford, 1896), P. 268

१९. Pringle Pattison, The Philosophical Radicals (Edin. 1907), p. 101

२०. जं जस्स जम्मि देसे जेण विहाणेण जम्मि कालम्मि
णादं जिणेण णियदं जम्मं वा अहव मरणं वा ।
तं तस्स तम्मि देसे तेण विहाणेण तम्मि कालम्मि
को सक्कइ छालेदं इंदो वा अह जिणिंदो वा ॥

—कार्त्तिकेयानुप्रेक्षा, ३२१-३२२

२१. यत्प्राप्तव्यं यदा येन यत्र यावद्यतोऽपि वा
तत्प्राप्यते तदा तेन तत्र तावत्ततो ध्रुवम् ॥

—पद्मपुराणम् २९.८३

२२. धवला ६ २७.१० तथा १३.३४०.१३

२३. आत्मानुशासनम् ३२
नेता यस्य बृहस्पतिः प्रहरणं वज्रं सुराः सैनिकाः
स्वर्गो दुर्गमनुग्रहः खलु हरेरैरावणो वारणः ।
इत्याश्चर्य्यबलान्वितोऽपि बलभिद्भग्नः परैः सङ्गरे
तद् व्यक्तं ननु दैवमेव शरणं धिग् धिग् वृथा पौरुषम् ॥

परिणमन्त इत्याह।[२४] राजमल्लोऽपि पञ्चाध्याय्यां (१७१६ विक्रमाब्दे) तमेवार्थं समर्थयामास।[२५]

समन्वय:

ततो निर्ग्रन्थानां मते कथञ्चिन्नियतत्वं कथञ्चिदनियतत्वं भावानामिति सिद्धम्। कथं पुनः नियतिरनियतत्वेन सङ्गच्छेत कथं वानयोः प्रतीयमानो विरोधः परिहरणीय इति प्रश्नः समुदेति। तत्रोच्यते – त्रिधात्मनः प्रवृत्तिः—कर्मचेतना, ज्ञानचेतना, कर्मफलचेतना चेति।[२६] तत्र विगलितकर्तृत्वभोक्तृत्वादिबुद्धेस्त्यक्तसंकल्पविकल्पप्रपञ्चस्य विस्फुरितविशुद्धसहजात्मवृत्तेः स्वसंवित्स्वरूपे ज्ञातृत्वेन द्रष्टृत्वेन न स्थितिः ज्ञानचेतना। अस्यामवस्थायां निरवशेषपदार्थानां त्रिकालवर्तिपर्यायसहितं जगत् स्वात्मनि मुकुर इव प्रतिफलति। स्वकृतकर्मभिर्बद्धं जगन्नियतभावेन परिणमतीति नास्ति ममानेन कार्यमिति शुभाशुभोभयविधप्रवृत्तिनिरोधद्वारेण सुखदुःखातीता निर्द्वन्द्वा वीतरागदशा सम्पद्येदिति नियतिवादस्य प्रयोजनम्।[२७]

---

२४. तादृशी जायते बुद्धिर्व्यवसायश्च तादृशः।

सहायास्तादृशाः सन्ति यादृशी भवितव्यता॥ अष्टसाहस्री, पृष्ठाङ्कः २५७

२५. पञ्चाध्यायी, उत्तरार्धम् ६५०

२६. प्रवचनसारः २.३१

परिणमदि चेदणारन आदा पुण चेदणा तिधाभिमदा।
सा पुण णाणे कम्मे फलम्मि वा कम्मणो भणिदा॥

तुलनीयम्—John, S. Mackenzie, A Manual of Ethics, P.79 There are, in fact, we may say, three selves in every man. There is self that is revealed in occasional impulses which we cannot quite subdue, the "sin" that, after all dwelleth in us. On the other hand, there is the permanent character, the universe in which we habitually live. And finally there is the true or rational self, in which alone we feel that we can rest with satisfaction—the "Christ" (to adopt the Pauline Metaphor) that liveth in us, and in whom we hope more and more to abide. And, as it is said elsewhere, "his service is perfect freedom".

२७. मोक्षप्राभृतः ८६ (पण्डितजयचन्द्रः)

सम्भवति चेदं यद्गोशालस्याऽपीदमेवाकूतमासीत्, परं विरोधिभ्यां जैनबौद्धाभ्यां न सः साधु व्याख्यातः।

कर्मचेतनायां पुनः छद्मस्थावयां ते ते सङ्कल्पाः मनो विकुर्वन्ति । तत्र गुप्तिसमित्यादिभिः प्रत्यवतिष्ठेताशुभप्रवृत्तिम्, शुभायाञ्च सरण्यां प्रवर्तयेन्मन इति पुरुषार्थवादस्य सारः । स्वच्छन्दाचारं नियतिवादच्छलेन न कदापि समर्थयेत् । नियतो विधिरिति कुतर्कं प्रस्तुय हिंसाया प्रवर्तमानं पृच्छामः—जिघांस्यमानस्य हननं नियतमनियतं वेति । आद्यञ्चेत्, कर्मार्थिकी ते प्रवृत्तिरिति, द्वितीयञ्चेद्, कथं ते हनन-प्रवृत्तौ न दोष इति । तस्माच्छुभाशुभाभ्यां प्रवृत्तीभ्यां विरमेद्, प्रवर्तेत चेच्छुभायामेव नाशुभायामिति सारः ।

तुलनीयम् Zimmer, pp. 267-68।

"According to this 'hemper shirt' doctrine of Gosala man's moral conduct is not without significance ...our words and deeds, that is to say, announce to our selves ..and to the world every minute, just what milestone we have come to...pious acts, then are not the causes, but the effects, they do not bring but they foretell release."

13

SUPRA-MORAL PLAN OF JAINA ETHICS

Ethics has been precisely defined 'as the study of what is right or good in conduct.[1] Thus the term 'ethics' came closely to be associated with the term 'moral'. But what may be considered as a special contribution of Indian philosophy in general and Jaina philosophy in particular, to the ethical thought, is the supra-moral plan of life as the ultimate goal or niścaya dharma in contradiction to the vyavahāra dharma, which implies the moral plan of life.[2]

Our lives are beset with dilemmas of conflicts between the self and others, pleasures and duty, freedom and necessity, law and liberality, and circumstances and character.[3] We have to choose between the good and the bad, between the śubha and the aśubha at every step. In the word of Aristotle, the virtue and the pleasures are two beautiful damsels trying to tempt human imagination each with their own charm. Here one has to exert his will-power in favour of the good as against the pleasure. This is the path of virtue, the śubhopayoga.

But this is not all, for which a sādhaka aspires.[4] A

---

1. Mackenzie, John. S., *A Manual of Ethics*, London, 1929, p. 1.
2. Cf. ग्रात्माश्रितो निश्चयनय: पराश्रित: व्यवह्वारनय: —Amṛtacandra on Samayasāra, 2
3. Muirhead, John H. *The Elements of Ethics*, p. 1
4. The meritorious action leads to wealth, wealth to pride, pride to infatuation and infatuation to sin ; let, therefore, be no good actions for us.

   पुण्णेण होइ विहवो विहवेण मग्रो मएण मइ-मोहो ।
   मइ-मोहेण य पावं ता पुण्णं ग्रम्ह मा होउ ॥

   Paramārthaprakāśa, 2.60

sādhaka is an aspirant for liberation, a mumukṣu. Mokṣa is not merely freedom from the bad, it is freedom from the good also. The good and the bad are inter-related, the one implies the other. Moral life is a life of choice, but supra-moral life is a life of choicelessness.[5] Choice implies imperfection, a life of options, a life governed by motives; good motives engaging us in good activities and bad motives alluring us to the sensuous life. This, however, does not mean that good actions are always motivated by good intentions. In fact, our activities can be classified under the following four heads :

1. good actions motivated by unselfish end (puṇyānubandhi puṇya).
2. Good actions motivated by selfish ends (pāpānubandhi puṇya).
3. Bad actions motivated by selfish ends (pāpānubandhi pāpa).
4. Bad actions motivated by unselfish ends (puṇyānubandhipāpa).

But where do all these activities lead us to ? Not, of course, to emancipation from mundane existence.[6] Even the good activities motivated by unselfish ends are actuated by a subtle form of attachment.[7]

Attachment and aversion are got rid of not by actions, good or bad, but by an inner awakening, by realising that we are perfect, that happiness lies within us and does not come

---

5. ततः परमार्थतः शुभाशुभोपयोगयोः पृथक्त्वव्यवस्था नावतिष्ठते
Amṛtacandra on Pravacanasāra, 1.72
न खलु परमार्थतः पुण्यपापद्वैतमवतिष्ठते Ibid., 1.77

6. 'Even though one may be inclined towards the knowledge of padārthas, and devotion of tīrthaṅkaras and may have interest in the scriptures and may observe self-control and penance, yet nirvāṇa is far away from him (without self-realisation).
सपयत्थं तित्थयरं अभिगदबुद्धिस्स सुत्तरोइस्स ।
दूरतरं णिव्वाणं संजमतवसंपओत्तस्स ॥ Pañcāstikāya, 170

7. Kārttikeyānuprekṣā defines vice as intense passion and virtue as mild passion, Kart. 90

from without. One may bocome worse or better by vicious or virtuous activities, but perfection is a far cry without self-realisation.[8]

Self-realisation means the feeling-realisation of the innate blissfulness of the nature of the self. It is with this realisation, the samyagdarśana, that a man is asked to withdraw from all worldly activities. Withdrawal from activities, without replacing them by an intense inner activity, would mean a state of inertia which is much more than the life of activity.[9]

In fact, life does not tolerate a vacuum, we must replace the mundane life by a spiritual life of diving deep into the realm of self, or otherwise licentiousness would automatically replace it. Vice and Virtue are, no doubt, shackles of iron and gold respectively, and as such, both of them bind us to the physical world.[10] But a virtuous life is certainly to be preferred to a vicious life. It is better to attain worldly pleasure by performance of virtue rather than inviting troubles by vicious life, for there is a great difference between one who waits in the shade and the other who waits in the sun.[11]

Thus we are to transcend, and not to track aside, the good. Transcendental morality should be no excuse for total obliteration of distinction, between vice and virtue. The lofty ideal of supra-moral plan of life should not check an ordinary man from discharging his normal duties of life.[12] But at the

---

8. कर्म सर्वमपि सर्वविदो यद् बन्धसाधनमुशन्त्यविशेषात् ।
तेन सर्वमपि तत्प्रतिषिद्धं ज्ञानमेव विहितं शिवहेतुः

—Samayasārakalaśa, 103

9. शुभ and अशुभ उपयोग are to be replaced by शुद्धोपयोगः and not by अनुपयोग ।

10. सोवण्णियं पि णियलं बंधदि कालायसं पि जह पुरिसं
बंधदि एवं जीवं सुहमसुहं वा कदं कम्मं ॥ —Samayasāra, 146

11. वरं व्रतैः पदं दैवं, नाव्रतैर्बत नारकम्
छायातपस्थयोर्भेदः प्रतिपालयतोर्महान्—Iṣṭopadeśa, 3

12. For a man, engaged in worldly affairs, it is not possible to remain absorbed in pure consciousness.
गृहव्यापारयुक्तस्य मुख्यत्वेनेह दुर्घटम् ।
निर्विकल्पचिदानन्दं निजात्मचिन्तनं परम् ।। Bhāvasaṃgraha, 607

same time, there must be a clear understanding that all extroversion is a deviation from the path of liberation, a fall from the pinnacle of detached conduct.[13]

Thus, both the virtuous life of transcendental morality are complimentary to each other as the means and the end. Pleasures, to which virtuous life leads, dwindle into insignificance before the ecstacies of self-consciousness, and yet are superior to miseries, to which a vicious life leads. Those very pleasures, are however, condemnable as a hindrance rather than an aid to the higher spiritual life.[14] A well-judged balance between these two positions, the desirability of pleasure through virtue and their condemnation in favour of a higher spiritual life will lead to a correct estimate of moral problems.

The Jainas elaborated this concept of morality in detail. But Jainism is not an isolated system in this respect. The Kaṭhopaniṣad said "Brahman is beyond good and bad both."[4] In Buddhism, all acts, good or bad, are considered impure from the point of view of meditation.[15] The Yoga system clearly mentions, that of all the four types of activities, the black, the white, the mixed, and the neither-black-nor-white, it is the last type of activity, which is meditation, which leads to liberation.[16] Even the Mimāṁsā system, which is the strongest votary of action, holds that an absolute cessation of body,

---

13. How an action, leading to bondage, can be called good
कह तं होदि सुसीलं जं संसारं पवेसेदि —Samayasāra 145
Rare is a wise man who considers even a virtue to be a vice—जो पुण्णु वि पाउ वि भणइ सो बुह को वि हवेइ
—Yogasāra, 71

14. तेन निदानबद्धपुण्येन भवान्तरे भोगान् लब्ध्वा पश्चान्नरकादिकं गच्छति —Brah. Pur., 2.5

15. Radhakrishnan. S., Indian Philosophy, Vol I, p. 49

16. Vyāsa on Yogasūtra, 4.7

which is the mokṣa, comes through the exhaustion of not only bad actions but good actions also.[17]

Thus, this basic concept of supra-moral plan of life is to be properly understood not only for a correct estimate of Jaina view of life but also for understanding the Indian view of life in its proper perspective.

17. ग्रात्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निश्शेषधर्माधर्मपरिक्षयनिबन्धनो मोक्ष इति यक्तम् —Prakaraṇa pañcāśikā, p. 341

14

जैनदर्शनेऽहिंसायाः निरूपणम्

कम् अपि नव्यं धर्मम् अनुद्भाव्य प्राग्-ऐतिहासिक-कालिकम् ऋषभदेव-निर्दिष्टं धर्मपथम् अनुसृत्यैव[1] खीस्ताद् पूर्वस्यां पञ्चमशताब्द्याम् अन्तिम-तीर्थङ्करस्य महावीरस्य सर्वात्मसाम्यमूला इयं करुणाऽऽर्द्रा वाणी प्रावर्तिष्ट—

"त्वम् असि नाम सत्यम् एव यं 'हन्तव्य' इति मन्यसे" इति[2] श्रीमद्-भागवते ऋषभदेवस्याऽहिंसोपदेशः।

आर्हतानाम् आदितीर्थङ्कर ऋषभदेवः 'बर्हिषि तस्मिन्न् एव विष्णुदत्तभगवान् परमर्षिभिः प्रसादितो नाभेः प्रियचिकीर्षया तद्-अवरोधायने मेरुदेव्यां धर्मान् दर्शयितुकामो वात-रशनानां श्रमणानाम् ऋषीणाम् ऊर्ध्वमन्थिनां शुक्लया तनुवाऽवततार, इति भागवते स्फुटो निर्देशः।[3] तस्योपदेशा अहिंसा-मूलका इत्य् अपि भागवताद् अवगम्यते।

'महान्तस् ते समचित्ताः प्रशान्ता विमन्यवः सुहृदः साधवो ये[4]। हिंसायाः मूलं प्रमाद इन्द्रिय-प्रीति-भावना च इति स्फुटं प्रत्यपादि ऋषभदेवेन।

'नूनं प्रमत्तः कुरुते विकर्म यद् इन्द्रिय-प्रीतय आपृणोति।'[5] कलहायमानानां क्रूरप्रकृतीनां प्राणिनां कर्णयोर् आदितीर्थङ्करस्य इयं वाणी इदानीम् अपि पीयूषं वर्षति इव—

लोकः स्वयं श्रेयसि नष्टदृष्टिर् योऽर्थान् समीहेत निकामकामः।
अन्योन्यवैरः सुखलेशहेतोर् अनन्तदुःखं न च वेद मूढः[6] ॥

धर्मप्रवर्तकोऽयम् ऋषभदेव एव जैनसम्प्रदाये कर्मप्रवर्तकोऽपि मतः—

असिर् मषो कृषिर् विद्या वाणिज्यं शिल्पम् इत्य् अपि।
षडेनान् शर्मसिद्धय-अर्थं सोपायम् उपदिष्टवान्[7] ॥

---

१. आचाराऽङ्गसूत्रम् ४. १. १२७।
२. तत्रैव १. ५. ५ (तुमं सि नाम सच्चेव जं हतव्वं ति मन्नसि)।
३. श्रीमद्-भागवतम् ५. ३. २०
४. तत्रैव ५. ५. २
५. तत्रैव ५. ५. ४ (अस्मिन् प्रसङ्गे 'प्रमत्त' इति पदस्य पौनः-पुन्येन प्रयोगं कुर्वता भगवता प्रमादस्य एव सर्वदोषमूलत्वम् उक्तम्, दृश्यतां भागवतम् ५. ५. ७, १२, १४)।
६. तत्रैव ५. ५. १७।
७. जिनसेनाऽऽचार्यकृतं हरिवंशपुराणम् ६. ३५.

अत्र असेश् शिक्षणाद् आत्मरक्षार्थं भगवान् ऋषभदेवश् शस्त्रधारणम् अभिप्रैति इति प्रतीयते। तेन स न केवलां निवृत्तिमूलां महाव्रतरूपाम् अहिंसां मुनिभ्य उपदिदेश अपितु श्रावकेभ्योऽणुव्रतरूपां प्रवृत्तिमूलाम् अप्य् अहिंसाम् आह इति ज्ञायते।

आगमेषु महावीरस्य उपदेशः

ऋषभस्य वाणी करालकालेन कवलिता। अन्येषाम् अपि द्वाविंशतितीर्थ-ङ्कराणां वाणीं साक्षात् नोपलभामहे। परन्तु दिष्ट्याऽन्तिम-तीर्थङ्करस्य महा-वीरस्य वाणीम् अंशतः जैनागमेषु समासादयामः। तद् यथा—प्रमादो विष-याऽऽसक्तिश् च हिंसाया मूलम्।[८] क्रोध-मान-लोभादिकषायाणां हन्ता एव वीरः।[९] न कोऽपि दुःखं कामयतेऽतः सर्वेऽहिंस्याः।[१०] सत्यादिव्रतान्तराण्य् अप्य् अहिंसायाम् एवाऽन्तर् भवन्ति।[११]

तस्मात्—

यतं चरेत्, यतं तिष्ठेत्, यतम् आसीत्, यतं स्वपेत्।
यतं भुञ्जन्तो भाषन्तः, पापकर्म न बध्यते॥[१२]

सर्वभूतेष्व् आत्मदृष्टिर् अहिंसाया मूलम्।[१३]

एवम् आऋषभाद् आमहावीरम् एकैवाहिंसापरम्परा या रागद्वेषौ वर्ज-यति।

कुन्दकुन्दाचार्यस् तद्ग्रन्थटीकाश् च

प्रथमशताब्द्यां 'राग-द्वेषाभ्यां हन्तुर् हतस्य चेत्य् उभयोः प्राणहानिर्' इत्य् अमुम् एवाऽर्थं परिपुष्णाति कुन्दकुन्दाऽऽचार्यः—

प्राणाबाधं जीवो मोहप्रद्वेषाभ्यां करोति जीवयोः।
यदि स भवति हि बन्धो ज्ञानाऽऽवरणाऽऽदिकर्मभिः॥[१४]

---

८. आचाराङ्गसूत्रम् १. १. ४

९. तत्रैव

कोहाइमाणं हणिया य वीर लोभस्स पासे निरयं महन्तं।
तम्हा हि वीरे वीरउ वहाउ छिन्देज्ज सायं लहुभूयगामी॥

१०. सूत्रकृताङ्गम् १. ४. ९ (सव्वे अक्कन्तदुःखाय, अओ सव्वे अहिंसिया।)

११. दशवैकालिकचूर्णिः, प्रथमाध्ययनम् (अहिंसा गहणे पंच महाव्वयाणि गहियाणि भवन्ति।)

१२. दशवैकालिकम् ४. ८ (अर्धमागध्याः संस्कृतच्छायेयम्।)

१३. दशवैकालिकम् ४. ९

सव्वभूयप्पभूअस्स, समं भूयाइं पासओ।
पिहिआसवस्स दंतस्स, पावं कम्मं न बंधइ॥

१४. प्रवचनसारः २. ५७

यदि परहिंसा (द्रव्यहिंसा) कदाचिन् न स्यात्, रागद्वेषाभ्यामात्म-स्वरूप-हिंसा (भावहिंसा) तु भवत्य् एव । आह च नवमशताब्द्याम् अमृतचन्द्राऽऽचार्यस् तत्त्वप्रदीपिकायाम् तदा कदाचित् परस्य द्रव्यप्राणान् आबाध्य कदाचिद् अनाबाध्य स्वस्य भावप्राणान् उपरक्तत्वेन बाधमानो ज्ञानावरणाऽऽदीनि कर्माणि बध्नाति ।[१५]

त्रयोदशशताब्द्याम् अमुम् अर्थं विशदयति जयसेनाऽऽचार्यः 'यथा कोऽपि तप्त-लोह-पिण्डेन परं हन्तुकामः सन् पूर्वं तावद् आत्मानम् एव हन्ति पश्चाद् अन्यघाते नियमो नास्ति, तथाऽयम् अज्ञानी जीवोऽपि तप्तलोह-पिण्डस्थानीय-मोहादिपरिणामेन परिणतः सन् पूर्वं निर्विकारस्वसंवेदनज्ञानस्वरूपं स्वकीय-शुद्धप्राणं हन्ति पश्चाद् उत्तरकाले पर-प्राणघाते नियमो नास्ति ।[१६]

अत्र स्वयं कुन्दकुन्दाऽऽचार्योऽप्य् आह—

म्रियतां वा जीवतु वा जीवोऽयताऽऽचारस्य निश्चिता हिंसा ।
प्रयतस्य नास्ति बन्धो हिंसामात्रेण समितस्य ॥[१७]

अत्र तत्त्वप्रदीपिका—'अशुद्धोपयोगोऽन्तरङ्गच्छेदः, पर-प्राण-व्यपरोपो बहिरङ्गः'[१८] इति ।

परमार्थतो न हि कोऽपि कस्याऽपीतरस्य सुख-दुःखयोः प्रभवतीति कुन्द-कुन्दाऽऽचार्योऽभ्युपगच्छति—

"दुःखितसुखितान् जीवान् करोमि बन्धयामि तथा विमोचयामि ।
या एषा मूढमतिर् निरर्थिका सा खलु ते मिथ्या ॥[१९]

अमुम् एव भावम् अधिकृत्याऽमृतचन्द्राऽऽचार्यस्य एषः कलशो निभाल्य-ताम्—

सर्वं सदैव नियतं भवति स्वकीय-
कर्मोदयान् मरण-जीवित-दुःख-सौख्यम् ।
अज्ञानम् एतद् इह यत् तु परस्य कुर्यात्
एवं पुमान् मरण-जीवित-दुःख-सौख्यम् ॥[२०]

न चाऽत्र पुरुषकारोच्छेदः कल्पनीयः, निश्चय-व्यवहार-नययोर् दृष्टि-भेदात् । स्वाऽऽश्रितो निश्चयः, पराऽऽश्रितो व्यवहारः । आत्म-चिन्तन-रतः साधकः

---

१५. प्रवचनसारः, तात्पर्य्यवृत्तिः, टीका, २, ५७.
१६. तत्रैव, तात्पर्य्यवृत्तिः, टीका २. ५७.
१७. तत्रैव ३.१७.
१८. तत्रैव, तत्त्वप्रदीपिका, ३. १७.
१९. समयसारः, २६६, २०. समयसारः १६८ मः कलशः ।

केवलं द्रष्टा ज्ञाता च भवेत्, कर्तृत्व-भोक्तृत्व-बुद्धिं तु जह्यात्[21]—इत्य् अभिप्रायकम् एतद् दिष्टिवाद-परकं वचः। व्यवहारे तु कर्तृत्वं कल्प्यत एव। तत्र मुनिधर्मो निश्चय-प्रधानः, श्रावक-धर्मश् च व्यवहार-प्रधानः। उपादान-हेतुम् अपेक्ष्य साधकः प्रवर्तमानो निश्चय-नय आत्मानम् एव षट्कारकीरूपेणो-पजायमानं कर्त्तारं, कर्म, करणं, सम्प्रदानम्, अपादानम्, अधिकरणञ् च स्वी-करोति। निमित्तहेतुम् अपेक्ष्य व्यवहार-नयेन पुनर् अन्योन्य-सुख-दुःखयोर् अन्योन्यं हेतुत्वं भजते। तस्माद् एव द्वितीयशताब्द्यां पुरुषकार-दैवकारयोः समन्वयम् आह समन्तभद्रः—

दैवादेवाऽर्थसिद्धिश् चेद् दैवं पौरुषतः कथम्।
दैवतश् चेद् अनिर्मोक्षः पौरुषं निष्फलं भवेत्॥
पौरुषाद् एव सिद्धिश् चेत् पौरुषं दैवतः कथम्।
पौरुषाच् चेद् अमोघं स्यात् सर्व-प्राणिषु पौरुषम्॥[22]

अस्तु, प्रकृतम् अनुसरामः। परस्य सुख-दुःखयोर् अनीशो जीवः कथं हिंसकोऽहिंसको वा स्याद् इति प्रश्नाऽवतारे ब्रूमः—पर-सुख-दुःखयोर् अनी-शोऽपि जीवः स्व-राग-द्वेषादीनां कर्त्ता। तेन रागोत्पत्त्या कर्त्तुर् हिंसा-दोषः प्रसज्यते, परस्य प्राण-व्यपरोपः स्यात् नवा। रागेण हिंसाया अविनाभाव-सम्बन्ध इति भावः—

अयताचारः श्रमणः षट्स्व् अपि कायेषु वधकर इति मतः।
चरति यतं यदि नित्यं कमलम् इव जले निरुपलेपः॥[23]

उमास्वामिकृत-तत्त्वार्थसूत्र-तट्टीकाश् च—

द्वितीय-शताब्द्याम् उमास्वामिना तत्त्वार्थसूत्रे हिंसायाः 'प्रमत्तयोगात् प्राण-व्यपरोपणं हिंसा' इति लक्षणं सूत्रितम्।[24] अत्र पूज्यपादः सर्वार्थसिद्धाव् आह-'प्रमत्तयोगाद्' इति विशेषणं केवलं प्राण-व्यपरोपणं नाऽधर्माय इति ज्ञापना-र्थम्।[25] तथाहि—

स्वयम् एवाऽऽत्मनाऽऽत्मानं हिनस्त्य् आत्मा प्रमादवान् पूर्वम्।
प्राण्यन्तराणां तु पश्चाद् वा न वा वध इति॥[26]

---

२१. अत्र श्रुतिः—

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।
तयोर् अन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति॥
अन्यत्राऽपि —ऋग्वेदः १. १६४. २०
अहङ्कार-विमूढात्मा कर्त्ताऽहम् इति मन्यते। —गीता ३. २७

२२. आप्त-मीमांसा ८८,८९. २३. प्रवचनसारः ३. १८.
२४. तत्त्वार्थसूत्रम् ७. १३. २५. सर्वार्थसिद्धिः ७ १३.३७.
२६. तत्रैव ७. १३. ३८.

इति तस्माद् रागादीनाम् उत्पत्तिर् एव हिंसा ।[27] व्रतान्तराण्य् अप्य् अहिंसायाम् एवाऽन्तर्भवन्ति ।[28]

अकलङ्कदेवः सप्तमशताब्द्यां प्रमादस्य लक्षणम् एवम् आह 'इन्द्रियाणां प्रचारविशेषम् अनवधार्य प्रवर्तते यः स प्रमत्तः ॥"[29] "यथा सुरापः प्रवृद्धमदत्वात् कार्याऽकार्य-वाच्याऽवाच्याद्य-अनभिज्ञस् तथा जीवस्थान-योन्याश्रय-विशेषान् अविद्वान् कषायोदयाऽऽविष्टः हिंसाकारणेषु स्थितोऽहिंसायां सामान्येन न यतत इति प्रमत्तः ।"[30] प्रमादे च इमानि पञ्चदश कारणानि—

१. भोजन-कथा २. स्त्री-कथा ३. राज्य-कथा ४. देश-कथा ५. मानम् ६. माया ७. लोभः ८. क्रोधः ९-१३. पञ्चेन्द्रिय-विषयाः १४. निद्रा १५. प्रणयः ।[31]

वियोग-करणं प्राण-व्यपरोपणम् इत्य् उच्यते । ननु प्राण-व्यपरोपणाऽभावेऽपि प्रमत्त-योग-मात्राद् एव हिंसा इष्यते पुनः किम् इति प्राण-व्यपरोपणस्य निर्देशः ? 'न एष दोषः, तत्राऽपि प्राणव्यपरोपणम् अस्ति भाव-लक्षणम् ।'[32] अयं भावः—प्रमादः सर्व-पाप-मूलम् । स एव प्रमादः प्राण-व्यपरोपणरूपेणाऽभिव्यक्तो हिंसा । असद्-अभिधान-रूपेणाऽभिव्यक्तोऽसत्यम्, अदत्ताऽऽदानरूपेणाऽभिव्यक्तः स्तेयं, मैथुनरूपेणाभिव्यक्तोऽब्रह्म, मूर्च्छा-रूपेणाऽभिव्यक्तः परिग्रहश् चेति अभिव्यक्ति-भेदात् पञ्चधा भिद्यते । प्राण-व्यपरोपणम् इति विशेषणाऽनुपादाने हिंसा पापाऽन्तरेभ्यो न भिद्यात् । पर-प्राण-व्यपरोपणाऽभावेऽपि प्रमादे स्वप्राण-व्यपरोपणस्याऽवश्यम्भावित्वात् प्रमादमात्रेऽपि हिंसा स्वीक्रियते ।

तस्मात् स्व शुद्ध-स्वरूपे स्थितः मनो-वाक्-कायानां प्रवृत्ति रुन्ध्यात् । इयं स्थितिः त्रिगुप्तिर् इत्य् अभिधीयते । अनिवार्यायाञ् च प्रवृत्तौ यत्नेन समाचरेद् इति पञ्चसमितीनाम् आकूतम् ।[33] त्रिगुप्तिश् च पञ्चसमितिश् च एता[34] अष्टौ 'अष्ट-प्रवचना-मातृका' इत्य् अभिधीयन्ते । त्रिगुप्तः पञ्चसमितश् च एव पूर्णतोऽहिंसको भवति ।

---

२७. सर्वार्थसिद्धिः ७. २. ७१   २८. तत्रैव ७. १ ५

२९. राजवार्त्तिकम् ७. १३.१   ३०. तत्रैव ७. १३. २

३१. तत्रैव ७. १३. ३   ३२. तत्रैव ७. १३. १२

३३. उत्तराध्ययनम् ३१. २.

एगओ विरइ कुज्जा, एगओ य पवत्तणं ।
असंजमे नियत्ति च, संजमे य पवत्तणं ॥

३४. तत्र त्रि-गुप्तिः—मनो-गुप्तिः, वाग्-गुप्तिः, काय-गुप्तिश्चेति । पञ्च-समितिः—ईर्यासमितिः, भाषा-समितिः, एषणा-समितिः, आदान-निक्षेप-समितिः, उत्सर्गसमिति श् च ।

राजवार्त्तिके 'वैदिकी हिंसा हिंसा न भवति' इति मतं विस्तरेणाऽऽलोचितम् । तत्राऽयं सारः — 'अन्तर्वेदिगतः पशुवधः प्रत्यवाय-हेतुः प्राण-वियोग-हेतुत्वात् बहिर् वेदि-पशु-वधवत् ।'[35] तस्मान् नास्ति लौकिक-वैदिक-हिंसयोः कश्चन भेदः ।

प्राणेभ्योऽन्य आत्मा, अतः प्राण-वियोगे नाऽऽत्मनः किञ्चिद् भवति इत्य् अधर्माऽभावः स्याद् इति, तत् न, किं कारणम् ? तद् दुःखोत्पादकत्वात् । प्राण-व्यपरोपणे हि सति तत्-सम्बन्धिनो जीवस्य दुःखम् उत्पद्यत इत्य् अधर्म-सिद्धिः ।[36] 'अन्यत्वेऽपि सति पुत्र-कलत्राऽऽदिवियोगे तापो दृश्यते ।'[37] सर्वत्र जीवाऽऽकुले विश्वस्मिन्न् अहिंसा न सम्भवति इत्य् अपि च वाक्यम्, भिक्षोर् ज्ञान-ध्यान-परायणस्य प्रमत्त-योगाऽभावात् प्रमत्त-योगाऽभावे हिंसाया अभावाच् च ।[38] वीरसेन-कृत 'धवला' ग्रन्थेऽप्य् अहिंसायाः स्वाश्रयत्वम् इत्थं स्फुटतया प्रतिपादितम् —

स्वयं ह्य् अहिंसा स्वयम् एवाऽहिंसनं न तत्पराधीनम् इह द्वयं भवेद्[39]
कश्चन प्राणी प्राण्य्-अन्तरम् असुभिर् वियोजयति तथाऽपि न बध्यते ।[40]
अन्यश् च जीवान् अहिंसन्न् अपि हिंसकत्वम् उपैति ।[41] अन्तरङ्गहिंसा एव परमार्थतो हिंसा न बहिरङ्गहिंसा ।[42] एवं 'धवलायां' हिंसाऽहिंसयोर् विशदं व्याख्यानं विहितम् । पुरुषार्थ-सिद्ध्युपाय-नाम्नि ग्रन्थेऽपि जिनाऽऽगमस्य हार्दोऽभिप्राय एवम् आविष्कृतः—

"अप्रादुर्भावः खलु रागाऽऽदीनां भवत्य् अहिंसेति ।
तेषाम् एवोत्पत्तिर् हिंसेति जिनाऽऽगमस्य संक्षेपः ॥[43] इति

तस्माद् अशुद्धोपयोग एव हिंसा इति पिण्डितार्थः । अनृत-वचनं वा[44], स्तेयं वा[45], मैथुनं वा[46], परिग्रहो वा इति[47] सर्वाणि पापानि हिंसायाम् एवाऽन्तर्भवन्ति । देवाऽर्चनायाऽपि कृता हिंसा गर्ह्या ।[48] हिंस्रान् अपि पशून् न हिंस्यात् ।[49] रोग-ग्रस्तं दारिद्र्य-ग्रस्तं वा दुःख-विमोचनार्थं नाऽसुभिर् विमोचयेत् ।[50] ग्रन्थाऽन्तरेष्व् अप्य् अहिंसा-विषयक-विचारा यथोपलभ्यन्ते तथाऽत्र निरूप्यन्ते ।

---

३५. राजवार्त्तिकम् ८. १. २०
३६. राजवार्त्तिकम् ७. १३. ८
३७. तत्रैव ७. १३, ६
३८. तत्रैव ७. १३. १२
३९. धवला १४. ५. ९०
४०. तत्रैव १४. ६. १००.
४१. तत्रैव १४. ६. ९०
४२. तत्रैव १४. ९. ५
४३. पुरुषार्थसिद्ध्युपायः ४४.
४४. पुरुषार्थसिद्ध्युपायः ९९.
४५. तत्रैव १०२, १०३.
४६. तत्रैव १०७, १०८.
४७. तत्रैव ११९.
४८. तत्रैव ८०.
४९. तत्रैव ८३.
५०. तत्रैव ८५.

योगेन्दुदेवः परमात्मप्रकाशे शुद्धाऽऽत्म-चैतन्यरक्षाऽर्थम् अहिंसा-व्रतम् इति प्रकटयति ।[५१] तन्-मतं राजमल्लः समर्थयामास ।[५२]

एको हि दोषो गुणसन्निपाते निमज्जतीन्दोः किरणेष्व् इवाङ्कः । इति न्यायेन देवाऽऽलयादि-निर्माणे विहिता हिंसा न दोषाय ।[५३] एतच् चार्ऽहिंसाया व्यावहारिकं स्वरूपम् । 'गृहस्थः केवलां सङ्कल्पित-हिंसां जहाति स्व-व्यवसाये, गृह-कर्मणि आत्म-रक्षायां वा विहिता हिंसा गृहस्थायाऽनुमन्यते । आततायिनम् आक्रमितारं रिपुम् आत्म-रक्षार्थं 'सर्वनाशे समुत्पन्नेऽर्धं त्यजति पण्डितः' इति बुद्ध्या शस्त्रैर् अपि प्रतिरुन्ध्यात् । राजा लोक-रक्षार्थं दण्डं धारयेत्—

'दण्डो हि केवलो लोकम् इमम् चाऽमुं च रक्षति ।
राज्ञा शत्रौ च पुत्रे च यथादोषं समं धृतः ॥'[५४]

अतो जैनदर्शन-प्रतिपादितायाम् अहिंसायाम् अव्यवहार्यत्वाऽऽरोपोऽपास्यते । उत्तराध्ययनेऽपि राजधर्म एवम् उपदिष्टः—

"जइ तंसि भोगे चइउं असत्तो, अज्जाइं कम्माइं करेह रायं ।
धम्मे ठिओ सव्वपयाणुकम्पी, तो होहिसि देवो इओ विउव्वीक ॥"[५५]

अत्र केचन विचिकित्सन्ति— प्राणनाश आत्मनाशो नास्ति निश्चयेन तयोर् भिन्नत्वात् । व्यवहारेण तयोर् अभिन्नत्वे व्यवहारेण एव बन्धो न निश्चयेन चेत् सत्यम्, व्यवहारेण एव पुनः नरकादिदुःखम् अपि ।[५६]

उपसंहारः—

एवं सर्वैः प्राचीनाऽर्वाचीनाऽऽचार्यैः भावैक-साधनौ बन्धन मोक्षाव् इति समवेत-स्वरेणोद्घोषितम्—

"विष्वग्-जीव-चिते लोके क्व चरन् कोप्य् अमोक्षयत् ।
भावैकसाधनौ बन्ध-मोक्षौ चेन् नाऽभविष्यताम् ॥[५७]

अहिंसा एव भूतानां माता—

अल्पं यथाऽणुतो नास्ति, महद् आकाशतो यथा ।
अहिंसाव्रततो नास्ति, तथा परम् उच्चतम् ॥[५८]

न बाह्य-शत्रु-विजिगीषुर् आन्तरशत्रून् उपेक्षेत । न बाह्य-युद्धमात्र-शूरं शूरम् आचक्षेत ।[५९] अहिंसा एव कामधेनुः, अतो विजिगीषुः सर्वफलप्राप्त्य्-अर्थं ताम् एव उपासीत ।

---

५१. परमात्मप्रकाशः २. १८५. २६८. ५२. पञ्चाध्यायी, उत्तरार्धम्, ७५५
५३. बृहत् स्वयम्भूस्तोत्रम्, १२. ३.
५४. सागरधर्मामृतम्, टीका, २२४. ५५. उत्तराध्ययनम्, २३. ३२.
५६. परमात्मप्रकाशः, २, १२७. २७१. ५७. सागर-धर्मामृतम् ४. २३.
५८. भगवती-आराधना ७८४. ५९. उत्तराध्ययनम् ९.३५. (अप्पाणमेव जुज्झाहि किं जुज्झेण बज्झओ)

15

THE JAINA VIEW REGARDING PREDOMINANCE OF MIND OVER BODY

1. The Upālisutta of Majjhimanikāya,[1] while recording a dialogue between a Jaina monk and Lord Buddha, makes a significant statement. It says that out of the three agencies of actions and sin—the body, speech and mind—the most important according to the Jainas is the first viz. the body, whereas the Buddhists hold the last viz. the mind to be most important. The statement given by an opponent as it is—needs a careful study in the light of the stand taken by the Jainas in their scriptures.

2. We find that the Jainas have given due importance to mind. While enumerating the three agencies, the mind is generally[2] given the first place. The Uttarādhyayana while speaking of the guptis and discipline gives first place to manogupti or discipline of mind; the vacogupti and kāyagupti occupy only the second and the third place.[3] The same order is followed in Ṭhāṇam[4] and Mūlācāra.[5] Even in the context of daṇḍas, it is only Upālisutta, mentioned above, which places kāyadaṇḍa first ; the Jaina scriptures like Ṭhāṇam[6] or Cāritrasāra[7] place manodaṇḍa first.

It is not only the first place from which the predominance of mind is to be inferred ; it is said explicitly also in works like Jñānārṇava that "we are purified by purification of mind

1. Majjhimanikāya, Pt. I (Ed Bhagwat, N.K.) Bombay, 1939.
2. For an exception see Sarvārthasiddhi, Kashi, 1955, 1.4.
3. SBE Vol. XLV, New York, p. 169-170.
4. Ṭhāṇam, Ladnun, 1766. p. 161.
5. Mūlācāra (Anatakīrti Granthamālā) V.S. 1906, Gāthā 331.
6. Ṭhāṇām, p. 962
7. Cāritrasāra Mahaviraji, Vir Niy San 2488, 99.5.

alone, without which anything is just a futile mortification of body only."[1]

3. What is, then, the reason for the above misunderstanding by the Upālisutta ? It could be easily brushed aside as a mere distortion of facts intentionally done by one sect to degrade its opponent sect. It does not, however, appear-to be so. Let us take the following description of the Sūtrakṛtāṅga regarding senseless beings like earth-bodies etc.

> "Know this : though these beings have neither mind nor speech, yet as they cause pain, grief, damages harm and injury, they must be regarded as not abstaining from causing pain."[2]

Jacobi rightly entitles the chapter, from which the above passage is taken as 'an action is sinful though it be done unconsciously.'

The fact that an action of body, even without any association of mind or speech, was considered to be sinful by the Jainas may have led to the statement of the Upālisutta that the Jainas consider the body to be the most important agent of sinful activity and not the mind, as the Buddhists do.

4. The Jainas, however, accept that mental violence, even without any physical expression, is also sinful.[1] Now, this cannot be construed to mean that the Jainas hold mind to be the most important agent of sinful activity. Similarly, the above interpretation of the Upālisutta appears to bo wrong.

5. The correct view would be that the Jainas hold mind, and body as the agent of sinful activity even independent of each other whereas the Buddhists hold mind independent of body as source of sinful activity and not the body independent of mind. This gives predominance to mind in the Buddhist scheme of philosophy. The Jainas, on the other hand, give equal importance to mind and body.

6. The above view of the Jainas led them to preach not only harnessing of mind, through internal austerity but

8. Jñānārṇava, Bombay, 1907, 22.14.
9. SBE Vol. XLV, p. 404.
10. Ibid., p. 400-401.

the harnessing of the body also through external austerity. The Buddhists had a difference of opinion with the Jainas regarding external penance, which concerns mainly with the body.

7. The Jainas can be given the credit of understanding the fact that it is not only the mind which controls the body, the physical conditions control the mind also. Hence is the equal necessity of controlling both of them even though a physical control without mental control would be pseudo-discipline or dravya saṁyama. Hence the priority given to the mind-control (above 2).

8. It is not without relevance to mention in this respect that out of all the systems of philosophy of India, it is perhaps the Jain philosophy alone which accepts that the bondage is not only mental (bhāva) but physical (dravya). It would not. therefore, accept the general dictum that 'only mind is the cause of bondage and liberation'. (मन एव मनुष्याणां कारणं बन्ध-मोक्षयोः) though it will have no objection if 'only (एव) is replaced by 'also (अपि)' in the above dictum. This is, incidentally, also in keeping with the general scheme of syādvāda.

16

SOME OBSERVATIONS ON BUDDHISTIC AND JAINA ETHICS

The points of similarity between the Buddhistic and the Jaina views of life are so glaringly evident that one is likely to miss the distinction between the two which is perhaps equally important, if not more, to understand them in their proper perspective. The attitude of Lord Buddha for the Jaina sadhus is reflected in the Upālisutta, where he asks Upāli, a convert from Jainism to show the same respect for Jaina sadhus as before conversion Lord Buddha himself, is said to have once led a life in which he remained naked, took his food in the cavity of his hand and plucked out his hair with his hands.[1] Obviously, this resembles the Jaina mode of living of a monk. In fact, Devasena, a Jaina author, has said in his book Darśanasāra that Lord Buddha was once a disciple of Jaina monk, Pihitasarva

In any case, what brought Jainism and Buddhism together was not only the similarity between the two but also their common attitude towards Brahmanism. They differed from the orthodox Vedic religion inasmuch as they divorced spiritualism from a social philosophy, with which the former has intermingled it. This central difference led to many other differences. The enthusiasm of the Jainas and the Buddhists for spiritual emancipation of the individual made them indifferent to the secular problems of society. They rejected the life of worldly activity in favour of a life of peaceful comtemplation, stressed on asceticism and held the overall supremacy of a monk over a householder.[2] Being indifferent to social problems, they remained indifferent to the caste system

1. Majjhimnikāya, 1.2.2
2. Lalitavistara, 12.1-4

as a social institution and opposed it as a ban on entering the spiritual life. In the Aśokāvadāna, it is said that the caste is to be taken into consideration in the context of marriage and not in the context of spiritualism.

Āvāhakāle'tha vivāhakāle jāteḥ parīkṣā na tu dharmakāle/dharmakriyāyāṁ hi guṇā nimittā guṇāsca jātiṁ na vicārayanti//Somadeva has summerised the whole position by saying that those general customs of the society which are not contrary to the spiritual code of morality should be followed by the Jainas :

Sarva eva hi Jainānām pramāṇaṁ laukiko vidhiḥ/
yatra samyaktvahānirna yatra na vratadūṣaṇam//[1]

It was on this basis that violence in the sacrifices was condemned.[2] It would be interesting to note that the Jainas today perform sacrifices on special occasions like that of installation of the image. Even the authority of the Vedas was challenged by both of them because they teach violence.[3]

This emphasis on individualism led to the emphasis on the dignity of an individual. An individual need not bow before any God, who, in fact, does not exist at all, The gods, however, even though existing, bow before the power of a spiritual personality.[4] We need not seek any help from outside. "Thou art thy own friend and you yourself make an effort," said Lord Mahāvīra.[1] "Lead a life, being a lamp to yourselves", said Lord Buddha.[2] We are the architects of our fate, no supra-human power interferes. It is through intence human exertion that one has to seek emancipation from the sufferings and miseries of life. It is this belief in the efficacy of human exertion, from which, both, the Jainas and the Buddhists derive their common name, śramaṇa, which comes from the root śrama, to exert.

3. Yaśastilakacampu, 8.34
4. Dīghanikāya, 1.5
5. Majjhimanikāya, 2.5.5
6. Dasavaikālika, 1.1
7. Acārāṅgasūtra, Sacred Books of the East, Vol. XXII, p. 276.
8. Dīghanikāya, 3.3.

Lord Buddha gave the central theme of his ethics in the first sermon at Saranatha, in which he dwelt upon the untold miseries and sufferings of the world. He declared : "Birth is misery; old age, decay, sickness, death, sorrow, grief, woe, lamentation and despair are miseries; not to get what one desires is also misery."[9] The Uttarādhyayana speaks in rather a poetic tone. "All singing is but prattle, all dancing is but mocking, all ornaments are but a burden, all pleasures produce but pain." In fact the pressure of the problem of misery was already felt acutely in the Upaniṣads. In the Chāndogyopaniṣad, Nārada is said to have approached Sanatkumāra with the request, "O Lord; I am in grief; lead me to the shore that lies beyond grief."[5]

This attitude gave an ascetic tinge to the Śramaṇism as well as the post-Buddhistic Brahmanism. Here Buddha took care to ask his followers to avoid extremes and follow the middle path, which balances self indulgence and self-mortification There are indications that Buddha was criticised for allowing many enjoyments, which the public opinion at that time did not consider proper for monks.[10] The ancient commentators explain that the Sūtrakṛtāṅga also criticises Buddhist mode of life as being too comfortable.[11] The Jainas, however, distinguish themselves in the severest austerities. In the beginning of his career Lord Buddha also performed such austerities; but gave them up later on realising that they were not useful for enlightenment. Even then, some of his followers continued to practise such austerities under the name of dhūtāṅgas.[12] In fact, we find traces of distinction between those Bhikkhus who were hermits and loved solitary lives in the woods and those who moved about in bands, frequenting rest houses.[13] This distinction, later on, led to the schism in the form of Hīnayāna, which laid more emphasis on the love of solitude, and Mahāyāna, which laid more emphasis on the universal compassion towards the suffering creatures.

---

9. Aṅguttara Nikāya 3.62.10
10. Mahāvagga, 1.39 and 1.49
11. Sacred Books of the East, Vol. XIV, p. 269
12. Saṁyuttanikāya, Vol. II, pp. 132-133
13. Eliott, Sir Charles, Hinduism and Buddhism, Vol. I, p. 242

In the history of Jainism, however, the penance has held throughout an essential position in the scheme of ethics. The Uttarādhyayana says "As a large tank, when its supply of water has been stopped gradually, dries up by the consumption of water and by evaporation, so the karmans of a monk, which he has acquired in crores of births, is annihilated by austerities."[14]

Non-violence is the most important characteristic of asceticism. If suffering is an evil, it is also an evil to inflict suffering on others. So far, both the traditions of Śramaṇism agree. But keeping with the general trend, the Jainas went to the extreme in this case also. Buddha allowed pure meat which is not seen, nor heard, nor supposed to be prepared,[15] even though Devadatta, who was an advocate of dhūtāṅgas requested him to restrict admission to his order only to vegetarians. Though a controversy, whether Mahāvīra allowed meat or not is carried on by some scholars like Paṇḍita Sukhalāla Saṁghavī, yet by and large the creed of non-violence in Jainism seems to be irreconcilable with flesh-eating.[16]

But this seems to be rather a minor difference because Lord Buddha also prohibited moving about of the monks[17] in the rainy season and cutting of even trees and grass[18] out of regard for life, which shows that he was no less particular about non-violence. We should avoid inflicting of misery on others but are we under any obligation to alleviate the miseries of others also? Śāntideva says that the world is just like a body the constituents of which are like its limbs and the happiness of the one part belongs to the whole :

> hastādibhedena bahuprakāraḥ kāyo yathaikaḥ paripālanīyaḥ tathā jagad bhinnambhinnaduḥkhasukhātmakaṁ sarvamidaṁ tathaiva

14. Uttarādhyayana, 30.5
15. Cullavagga, 1.5
16. Sukhalāla, Darśana aura Cintana,, Jain Dharma aur darśana, pp. 70-71
19. Mahāva_ga, 3.2.2
18. Ḍīghanikāya, 1.5

Of what use is the dry liberation, which dwindles into insignificance before the oceans of the ecstacies of the creatures being freed ?

mucyamāneṣu sattvesu ye te prāmodyasāgarāḥ/
taireva nanu paryāptaṁ mokṣeṇārasikena kim//

Obviously this trend became more prominent in the Mahāyāna school. The Bodhisattva's only wish is to do good to others.[19] The Jainas however, emphasized more the negative precept of non-injury. On a minute observation, they realised that the idea of helping the helpless is neither compatible with the high standards of detachment and asceticism nor with the concept of absolute non-violence itself. Any worldly help to a man would imply attachment on the side of one who gives it and the propagation of mundane activities on the side of one who receives it.[20] It seems somewhat strange why the Buddhists should not have criticized the Jainas for holding such a restricted and negative view of non-violence and why the Jainas should have spared the Buddhists for allowing flesh eating, even though holding themselves to be the votaries of non-violence.

The Jaina view of non-violence led to an idea of supra-moral plan of ethics. The moral plan of life, which is vyavahāra dharma, admits of a distinction between the good and the bad. But this is not the ultimate aim of ethics. The niścaya dharma consists of transcending the duality of good and bad. The good and the bad, says Kundakundācārya, are both like the shackles of gold and iron respectively, and as such, both of them bind us to the physical world.[21] No doubt that the intermediatory path of morality is to be preferred to the path of immoral practices, because as Pūjyapāda says, is it not better to wait in the cool shade rather than in the hot sun ?[22]

Lord Buddha must have also thought only śīla or conduct is insufficient as he has recommended samādhi also. In

19. Jātakamāla, 5.3
20. Cf Muni Nāgarāja Ahiṁsā-paryavekṣaṇa, pp. 29-32
21. Samayasāra, 146
22. Iṣṭopadeśa, 3

Buddhism also, all acts, whether good or bad are considered impure from the point of view of meditation.[23] Buddhism, however, could never have gone to the extreme of considering even the virtuous activities as a hindrance to liberation. The Jainas argued that the virtuous action leads to wealth, wealth to pride, pride to infatuation and infatuation to sin and, therefore, let there be no actions for us.[24] It is to be noted that this condemnation of virtue is connected with the condemnation of vice. The Jainas have included the vow of non-possession in their moral vows, which the Buddhists have not, even though they also prescribed a very limited number of possessions for a monk—'three robes, a girdle, an alms-bowl, razor, a needle and a water strainer.

In Buddhism, the concept of supra-moral plan of life seems to have degenerated in the form of Tantrik Buddhism. It is true that 'we do not always understand the symbolical language in which they were written'[25], yet any doctrine which says that nirvāṇa can be found in the blissful embrace of a young girl;[26] there can be no liberation, without a female partner[27] and lust is crushed by lust[28] is bound to be abused by the common man. Thus the abstract idea of nirvāṇa was replaced, by the idea of mahāsukha,[29] which led to a code of morality which is sometimes diametrically opposed to what Lord Buddha himself taught.

We find a period of moral decadence in the history of Jaina ethics also. In the commentary on Niśītha (the name, meaning 'night' symbolically indicates its secret nature), we find some striking examples of moral degeneration. A monk, for example, is allowed to use 'oil of swan' as a medicine, which is prepared by the cruel method of piercing the body

---

23. Radhakrishan, S., Indian Philosophy, Vol., I, p. 162
24. Puṇṇeṇa hoi vihavo vihavena mao maena mah moho mah mohena ya āvam ta punnan amhā mā hou.
25. Journal of the Asiatic Society of Bengal, XXVI, 1930, p. 128
26. Hevajra Tantra, pt. I, pp. 90, 96
27. Ibid., p. 94
28. Guhyasamāja Tantra, pp. 26-27

of the swan, filling its body with medicines and then boiling it on oil.[30] A monk is declared as pure even after he has killed there lions to safeguard the saṁgha in a forest.[31] A monk is asked by the ācārya to kill the Brāhmaṇas by magic, because the king compelled the Jaina monks to touch the feet of those Brāhmaṇas.[32] We have, on the other hand, the attitude of equanimity of Pārśva to Dharaṇīndra and Kamaṭha when the former tried to save him from the latter who tried to kill him. In the Bṛhatkalpabhāṣya, we also find that a senior monk tells lie to a junior monk about the water, which though impure, is declared by him to be pure, because he wants to take it.[33]

But the distinction between the attitude of the Jainas and the Buddhists should not be overlooked. The Jainas allowed these practices only as an allowance for human weakness but did not consider them as helpful for liberation whereas the later Buddhists recommended such practices on the ground of the theory that lust is crushed by lust and considered them to be a means to liberation.

Another point to be noted is the attitude of the Jainas towards the relation of the metaphysics and ethics. Buddha kept silence over so many metaphysical problems, which have a close bearing on ethics. The nature of the ātman and the nirvāṇa are the two main problems of this type. Such metaphysical queries are rejected by Lord Buddha as they do not promote the moral well-being of the aspirant. A wounded man should not waste his time and energy in making worthless enquiries about the caste and family etc. of the man who wounded him and about the shape etc. of the arrow.[34] The question about the nature of the liberated soul is a wilderness, a desert, a puppet show and it does not encourage distaste for the world, absence of passion, distance for the world, absence

29. Cf. Cittaviśuddhi prakaraṇa, 6, 19, 33
30. Cūrṇikā on the Niśītha, gāthā 348
31. Ibid., gāthā 289
32. Ibid., gāthā 287
33. Bṛhatkalpabhāṣya, Vol III, 882
34. Majjhimanikāya, 2.2.3

of passion, cessation of evil, knowledge, perfect enlightenment or nirvāṇa.[35] When Lord Buddha was compelled to explain his silence over the question whether ātman existed or not, he replied that he wanted neither to side with those who held ātman to be eternal (śāśvatavāda) nor with those who believed in nihilism (ucchedavāda)[36]. Similarly, though nirvāṇa is mostly described in negative terms[37], yet it is described sometimes as a state of happiness also.[38]

Jainism adopted the attitude of non-absolutism in such matters by which the apparent contradiction of statements would be logically explained. In fact, Samantabhadra's criticism of the doctrine holding the world and the self as absolutely transitory is based on ethical grounds. He says that all moral distinction between the antithesis of bondage and liberation, puṇya and pāpa, heaven and hell, pleasure and pain will be blurred if we were not to accept that things are partly temporary and partly permanent.[39] This silence of Lord Buddha led to a greater schism in Buddhism, whereas a definiteness of the Jaina attitude did not allow an evolution of the metaphysical ideas to any appreciable degree. It is important to note that Aśoka, who showed great interest in the propagation of Buddhistic ethics, did not speak of nirvāṇa at all, though he refers to the other world.

In any case, it is the unanimity on the ethical implications of the doctrine of karman which binds all the three great Aryan religions of India viz., Brāhmaṇism, Jainism and Buddhism, in a common link. If it is true that as you sow so shall you reap, the reverse of it is equally true. It was on account of this similarity, that the older Brahmanism showed a great receptivity to the new religion of the Jainas and the Buddhists. A life of introversion and contemplation becomes

35. Majjhim., 2.3.2
36. Saṁyutanikāya, Ānandasutta, 45.10
37. Majjhimanikāya, 1.4.6
38. Ibid., 3.4.9
39. Āptamīmāṁsā, 40-41, Also Syādvādamañjarī, 35 and Yuktyanuśāsana, 15 and 16

as important for Hinduism as it was for Śramanism. In the Yogavāśiṣṭha, Rāma says, "I am not Rāma, my mind is not attached to anything, I want to remain self-absorbed and calm as Jina :

nāhaṁ rāmo na me vāñchā vibhave na ca me manaḥ/
śānta āsitumicchāmi svātmanīva jino yathā//"

Thus the birth of Jainism and Buddhism led to a synthetic culture.

The basic difference, however, as already indicated, between Brāhmanism and Jainism is that the latter divorced spiritualism from social philosophy. As regards the Jainas and the Buddhists, the former represent the extremists whereas the latter were moderate in ethical principles.

In this discussion, it would not be out of place to mention a strange phenomena. All the Tīrthaṅkaras who preached non-violence, came from the Kṣatriya class, who were warriors. But today, their followers come only from the business community, who are not only peace-loving but also of compromising nature.

The utility of theory of passions, which the ascetic religions teach, will have also to be reconsidered in the light of the modern psychology which teaches their sublimation rather than their suppression. Similarly, when science and socialism are engaged in making the whole of the society rich and prosperous, the glorification of self-mortification and poverty in the form of non-possessiveness will have also to be reinterpreted. It seems that Buddhistic ethics may prove to be more helpful rather than Jaina ethics in this effort. But non-absolutism may suit more for the modern times when we like to be rational and not dogmatic in our thinking.

17

JAINISM AND MODERN PROBLEMS

With the development of science and technology, the world has changed rapidly during the last two centuries. It is during these very two centuries that Prakrita and Sanskrit ceased to be a natural medium of expression with the Jaina, as with the non-Jaina authors. It is, therefore, but natural that there is no direct mention of modern problems in the Prakrita Sanskrit literature of the Jainas. It would however, be seen that the literature of the Jainas is not without relevance to modern times. It is true that the severe austerities, with which Jainism is generally associated, seem to be out-of-date, yet there are concepts, which are of more basic and universal significance and which need to be reviewed in the light of modern society.

An attempt has been made to analyse the causes of modern problems. It has been felt that the problems of modern society arise out of either of the following causes :

1. Scarcity
2. Injustice
3. Ignorance
4. Selfishness

Scarcity :

Science tries to solve this problem in its own way by inventing tools for increasing production, by improving means of comforts and luxuries and by developing new means of fighting against the furies of nature.

As far as science tries to solve this problem, we have to welcome it. At the same time, we should concede that there is an artificial scarcity created by indulgence into such tendencies as hoarding and profiteering not only by individuals but by the nations also. Some of the nations do have an inclination for expansionism. Some of the nations make attempts for bringing smaller nations under their influence. The

tendency to glorify a king who desires to conquer others' territory is very old.

Thus the scarcity of natural resources became more acute on account of the struggle for wealth and power. It is on this aspect of the problem, that the literature of the Jainas has a great role to play. It teaches the motto of 'the lesser the possessions the greater the happiness'. One should not be a slave of worldly objects. Possession is not so much of asset as a liability. A life of race for possessions is to be replaced by a life of contemplation and contentment. However rich a society may be, an individual has to put some limitations on his possessions. This dea of self-imposed austerity is not to be confused either with a morbid sense of self-mortification or with a life or inertia and inactivity.

Injustice :

The rule of the jungle prevails where justice fails. The bigger fish swallows the smaller one. This is called matsya-nyāya. This injustice prevails in individual as well as social and political life. As a result we have frustration in individual life and revolution and war of social and political level.

At the individual level, Jainism brings us the hope of justice in the form of doctrine of karman. The law of cause and effect works automatically and is unfailing in the sphere of ethics. We have, therefore, no reason to be frustrated. Nor can we escape the result of wrongs done by us to others.

At the social level Jainism teaches equality of all life. Opposition to casteism and racialism has been one of the main creeds of Jainism. In 897 A.D. Jinasena declared in clear terms that mankind is one community "manuṣyajātirekaiva" (Ādipurāṇa, 38-45)

At the political level, the creed of non-violence has the potentiality of wiping out the institution of war from the surface of earth. It may be noted that with the advancement of our capability to use deadly weapons, the world has to choose between the total destruction and non-violence. No other literature of the world has taught the virtue of non-violence so elaborately as the Jaina literature.

Ignorance

Though the modern man is generally well-informed, his

problems seem to multiply rather than decrease. Is it not an indication of something basically wrong with our understanding of the problems ?

Jainism teaches that all knowledge is relative and co-related and should be treated as such. Let us not assume the attitude of finality about our knowledge. Let us not think of a particular problem in isolation. Let us not adopt one-sided approach. The attitude of Jainas is clearly laid down in an old verse which says that one who knows one thing in every respect, knows every thing in every respect, and one who knows everything in every respect knows one thing in every respect :

eko bhāvaḥ sarvathā yena jñātaḥ
sarve bhāvāḥ sarvathā tena jñātāḥ/
sarve bhāvāḥ sarvathā yena jñātā
eko bhāvaḥ sarvathā tena jñātaḥ//

This thoery of relativity of knowledge is perhaps the most valuable contribution of the Jainas for the modern times. In these days of specialization, we are more likely to forget the totality of life and treat different aspects of our knowledge in isolation. All knowledge should be inclusive of other branches of knowledge and not exclusive.

Selfishness

Selfishness cannot be overcome by mere moralisation but by self-realisation. Though all life is not one, as taught by the Vedānta, yet all life is identical in nature. Any ill-feeling, in fact, vitiates our moral structure first ; it harms anybody else afterwards. To use an old simile of the Jaina literature, if a man beats another with a hot rod of iron, he will burn his own hands first before he can beat the other.

Self-realisation in Jainism means a clear concept of the self as distinct from the matter. Our baser instincts of anger, pride, hypocrisy and greed are deeply rooted in a confusion between the self and the matter. which is termed as non-self in Jainism.

Conclusion :

There is a human side to all problems. It is here that the Jaina thinkers are relevent. Science and technology cannot help much in this. Here arises the need for philosophy. From

this point of view it can be said that there is hardly any problem, for which the Jaina literature does not offer a solution. It may however, be noted here that Jainas have always distinguished between the essentials of philosophy and the social structure based on it while being rigid for the former, they have adopted a liberal attitude towards the latter. The change in the social structure, therefore, does not effect their basic creed. Somadeva in 959 A.D. made the position clear when he declared that all such social customs, as are not in contradiction with the righteousness of the attitude or which do not vitiate the cardinal moral virtues are to be observed by the Jainas :

sarva eva hi Jainānām
pramāṇo laukiko vidhiḥ/
yatra samyaktvahānirna
yatra na vratadūṣaṇam//

(*Yaśastilaka Campū*, 8.34)

18

SOME CHIEF CHARACTERISTICS OF THE JAIN CONCEPT OF NON-VIOLENCE

Ahiṁsā—negation of hiṁsā :

Ahiṁsā or non-violence is a negative word; it indicates the negation of that which is unnatural (*vibhāva*) as against that which is natural (*vibhāva*). It means that non-violence is the negation of the unnatural and at the same time the affirmation of that which is natural.

A question may be asked as to why a negative term has been preferred to a positive term like love or compassion, if both the negation of the unnatural and the affirmation of the natural were intended to be connoted by a term ? In fact, it would have been more natural and appropriate to use a positive term. We know that in other religions like Christianity and Buddhism, positive terms like love and compassion have been actually preferred.

The approach of Jainism in this respect is peculiar. It asserts that we cannot speak of the positive aspect of love in our present state of mental make-up. We live a life, without a taste of that of what is natural. Unfamiliar as we are with the positive term, we are likely to be misguided. If we speak of love, we can think of one form or the other of attachment only. It was, therefore, thought fit by the Jaina thinkers to speak in negative terms like non-violence or non-attachement rather than using the positive terms like love and compassion, though, they also occasionally use positive terms like affection (*vātsalya*) or compassion (*karuṇā*). This emphasis on negative terms, however, should never be taken to mean that the Jainas conceived of non-violence as a void state of mind, where there is no love.

Non-violence...a natural instinct :

What do the Jainas mean when they speak of violence as unnatural and non-violence as natural ? Let us take a gross

example. If one throws a man into the river, his action is not natural. We always presume that it should have some immediate or distinct cause. If one, on the other hand, saves another man from drowning into a river, we do require an explanation for it. We presume that, if a man knows swimming and sees another man drowning, he saves him even without any previous familiarity with the drowning man. We, however, do not presume that any man will push another man into river without any previous enmity with him. It means that love or non-violence is inherent in the nature of things. It would be seen that this is a concept which is opposed to the Darwanian concept of survival of the fittest. That the bigger fish swallows the smaller fish, is true of the physical world only, which includes our bodies also. But inherent in our hearts is a natural desire to help others and not to injure them.

Morality and non-violence :

The example which is given above by way of explanation of naturalness or non-violence is indeed very gross. If we analyse and go deep, we find that even such actions as those of saving a drowning man are not without some ulterior motive. These good acts are also a part of our habits which we have acquired from the society in which we live. It means that even such good acts are not, really speaking, natural to man; they are results of impression (Saṁskāras) which we gather from our surroundings. While performing such acts, we are motivated by such ideas as such and such actions are good and that they will lead to good results in this life and life hereafter. Those actions are not the examples of real non-violence. They may be spoken of as practical non-violence. In reality, however, non-violence is not an act but an attitude. This has sometimes led to a wrong identification of non-violence with inaction.

Moral acts are also reactions :

The fact is that all our actions are reactions to some situation. They are, therefore, not natural to us. If we place a man in favourable circumstances, he acts rightly. But, if we place the same person in adverse circumstances, the same person acts wrongly. This person is a slave of circumstances.

Even his good actions are not natural to him. They are reactions to some outward circumstance. Non-violence is as natural as good smell of a flower. Flower emits good smell unmindful of the fact, whether the smell is desirable to others or not and whether those who receive it are grateful to him or not. It omits smell equally to one who plucks and crushes it. Its good smell is not conditional. It is unconditional and unmindful of its surroundings.

The eternal law of give-and-take : non-possessiveness :

This non-violent man may appear to be mad or even violent to a person, who is habituated of love in the world of give-and-take. This man may not react to some of our good gestures and may hurt our feelings by making us think that he is indifferent to us. But non-violence remains outside the circle of give-and-take, which is sometimes spoken of as eternal rule ददाति प्रतिगृह्णात्येष धर्म: सनातन:

The world of give-and-take pre-supposes three things :

1. The giver who gives things
2. The things which are given
3. The recipient who receives.

Now this is based on the idea of possessiveness or ownership. I must possess things, before I can give them to anybody. But this very idea of ownership is based on violence inasmuch as one who possesses the thing becomes more important than his possession. He predominates over his possession. But the idea of pre-domination is essentially connected with violence. The idea of non-violence is based on freedom, where none pre-dominates over others. Thus the very basis of give-and-take, is possession which is against the concept of freedom, essential for non-violence.

Inter-relations in the society and non-violence :

The idea of give-and-take is based not only on ownership, but also on inter-relationship of one person with the other. Non-violence, however, is the intrinsic nature of man. It is, therefore, not dependent even on the presence of the other, not to speak of the action of others. To stretch example quoted above a little further, the flower emits good smell equally not only for its friend and foe but also when it is all alone and there is none to receive its smell.

It is clear from what has been said above that any distinction between good and bad from the point of view of non-violence, is not possible. It may imply that this philosophy obliterates distinction between good and bad and thereby creates chaos in the society. The fact is that this philosophy is independent of society. When we dive deep, we find that if we accept difference between good and bad, we cannot remain neutral and are bound to become victims of attachment or aversion. This provides sound philosophical basis for neutrality.

Anekāntavāda : Neutrality in the field of thought :

Another theory which provides a sound basis for neutrality in the field of thought is anekāntavāda—the non-absolutism.

Anekānta says that no ism can claim absolute truth for itself, and no ism can be condemned as absolutely wrong. Every statement has an intermixture of right and wrong. We have to adopt an attitude of neutrality towards two apparently contradictory statements. It is not a case of indecisiveness but a case of clear understanding of what is right and what is wrong in a statement. We would find that there is no occasion for dispute, if we look at things from this angle.

Conclusion :

To conclude we find that the idea of non-violence in Jainism is based on the following presumption :—

(I) Every man is basically non-violent.

(II) Non-violence falls outside the inter-relationship of one member of the society with the other member of the society.

(III) The idea of inner relationship or ownership is incoherent with the idea of non-violence.

(IV) Any statement and every statement can be interpreted both ways rightly and wrongly. Wrong interpretation leads to violence, whereas right interpretation removes all dispute.

Unfortunately these conceptions have been very much misunderstood. The concept of supra-morality, for example,

has been confused with immorality. The independence of non-violence has been interpreted as anti-social attitude, The idea of non-possession has been condemned as impractical without going into the fact that non-possession is an attitude towards life and is not to be confused with the idea that we should do away with the worldly objects.

The philosophy of non-absolutism has been, again, presented as scepticism and indecisiveness.

19

आचारांगसूत्रः एक मानवीय दृष्टिकोण

आचारांग सूत्र का जैन परम्परा में वही स्थान है जो स्थान वैदिक धर्म में ऋग्वेद का, इस्लाम में कुरआन का तथा ईसाई धर्म में बाइबिल का। परम्परा सम्पूर्ण आगम साहित्य को भगवान् की वाणी तथा गणधरों की रचना मान कर समान महत्त्व देती है। किन्तु आधुनिक अनुसन्धाता भाषा शैली आदि के आधार पर आचारांग को प्राचीनतम मानते हैं और इस आधार पर हम यह कह सकते हैं कि आचारांग महावीर की विचारधारा का निकटतम प्रतिनिधि ग्रन्थ है। इस दृष्टि से आचारांग का अनुशीलन करने पर उसकी कतिपय विशेषतायें उभर कर आती हैं जिनकी ओर इंगित करना ही इस निबन्ध का लक्ष्य है।

आचारांग की इन विशेषताओं में कुछ ऐसी हैं जो सर्वविदित हैं तथा जिन पर अधिक विचार अपेक्षित नहीं है। आचारांग के प्रारम्भ में ही पुनर्जन्म का उल्लेख इस बात का द्योतक है कि आचारांग का मनीषी रचयिता आचार का वैज्ञानिक आधार खोजते हुए इस निष्कर्ष पर पहुँचा है कि धर्म तथा सुख एवं अधर्म तथा दुःख के बीच अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध स्थापित किए बिना धर्म के प्रतिपादन तथा अधर्म के निषेध को तर्कसंगत पृष्ठभूमि नहीं बना सकते। कारण-कार्य-सम्बन्ध की आधार शिला पर चरित्र को खड़ा करने का एकमात्र उपाय पुनर्जन्म की स्वीकृति है, पुनर्जन्म की सिद्धि जातिस्मरण द्वारा प्रत्यक्ष तथा आगम प्रमाण से होती है।

आचारांग के प्रथम अध्ययन में ही पुनरावृत्ति का खतरा उठाकर भी पृथ्वी, जल, अग्नि तथा वायु के स्वरूप का पृथक्-पृथक् उद्देश्यों में इतना विस्तृत वर्णन करना ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को ध्यान में रखें तो निरर्थक दृष्टिगोचर न होगा। ये चारों ही वैदिककाल के प्रमुख देवता हैं जिनकी उपासना द्वारा इष्टप्राप्ति तथा अनिष्टनिवृत्ति का प्रतिपादन करना वेदों का प्रमुखतम प्रतिपाद्य है। महावीर इनके प्रति देव-भाव नहीं रखते किन्तु उन्हें जड़ भी नहीं मानते। इनमें चेतना है, सुख-दुःख की प्रतीति है। ये सर्वसमर्थ देव नहीं प्रत्युत सर्वाधिक असमर्थ असहाय मूक प्राणी हैं जो सहायता के लिये प्रार्थना किए जाने योग्य नहीं हैं प्रत्युत हमारी करुणा के पात्र हैं और

अहिंसा महाव्रत के अन्तर्गत अन्य सम्प्रदाय इन्हें भूल ही जाते हैं किन्तु जैन साधुओं को इन्हें नहीं भूलना है। यह है महावीर का वैदिक देवताओं के प्रति दृष्टिकोण।

२. यहां यह उल्लेखनीय है कि स्वयं ब्राह्मण परम्परा में ही केनोपनिषद् के यक्षोपाख्यान में ये ही देवता अत्यन्त असमर्थ रूप में दिखाए गए हैं। वहाँ अग्नि अथवा वायु अपनी पूरी शक्ति लगाकर भी एक तिनके को न जला सके, न उड़ा सके। इस प्रकार वैदिक धर्म की आध्यात्मिक परम्परा में वैदिक देवताओं का उपयोग परमसत्ता, ब्रह्म की सर्वशक्तिमत्ता प्रदर्शित करने के लिए किया जा रहा है और उधर जैन परम्परा में उन्हीं तत्त्वों का स्वरूप बतला कर अहिंसा व्रत की सीमाओं को बढ़ाया जा रहा है।

अग्नि, जल तथा वायु जैसे देवताओं का जिनका भौतिक स्वरूप वेदों में स्पष्ट था—इस प्रकार अवमूल्यन होने पर पौराणिक काल में ये देवता जो वैदिक काल में प्रमुख थे—गौण हो गए। किन्तु इन्द्र जैसे कुछ देवता जिनका भौतिक स्वरूप स्पष्ट न था—अपनी प्रमुखता बनाए रहे। इन्द्र का भौतिक स्वरूप स्पष्ट न होने के कारण ही केनोपनिषद् के यज्ञोपाख्यान में भी इन्द्र को अग्नि और वायु के समान असमर्थ नहीं दिखला कर अपेक्षाकृत समर्थ बताया गया यद्यपि वह सर्वसमर्थ नहीं है। इधर जैन परम्परा में भी इन्द्र का देवत्व स्वीकार कर लिया गया और तीर्थंकरों की महिमा को बढ़ा-चढ़ा कर दिखलाने के लिए उनकी सेवा में अनेकानेक इन्द्रों की नियुक्ति करने के रूप में इन्द्र का उपयोग हुआ। किन्तु आचारांग में किसी भी देवता का उल्लेख न होना इस बात की ओर संकेत करता है कि सम्भवतः यह प्रवृत्ति महावीर के बाद की है।

आचारांग की एक प्रमुख विशेषता है—अति लौकिक तत्त्व (सुपर नेचुरल एलिमेंट) का अभाव। सभी धर्म किन्हीं प्रतिलौकिक तत्त्वों में विश्वास रखते हैं। निन्दा की भाषा में इन विश्वासों को अन्धविश्वास तथा मध्यस्थता की भाषा में माईथोलॉजी या पौराणिक तत्त्व कहा जाता है। [नरक-स्वर्ग की कल्पना, देव, यक्ष, गन्धर्वों की कल्पना, दिव्य शक्तियों की कल्पना, विचित्र पदार्थों की कल्पना आदि माईथोलॉजी के अन्तर्गत आते हैं।]

आचारांग की यह विशेषता है कि इसमें ऐसी किसी कल्पना को कोई स्थान नहीं दिया गया] पूरी जैन परम्परा में ऐसी कल्पनायें भरी पड़ी हैं किन्तु इस प्रकार की कल्पनाओं के लिए अवकाश होने पर भी [आचारांग में उनका उल्लेख न होना मुझे महत्त्वपूर्ण लगा] नरक शब्द का उल्लेख इस रूप में हुआ है कि हिंसा ही नरक है—एस खलु णरए (१. २. २५, १. २. ७६, १. ५. १०७, १ ६. १३४, १. ७. १५८)। यह नरक शब्द का लाक्षणिक

प्रयोग है, और नरक शब्द का इस प्रकार का प्रयोग तो बिना नरक स्वर्ग की कल्पना में विश्वास किए भी किया जा सकता है। आचारांग का प्रमुख स्वर संसार की दुःखमयता बताना होते हुए भी कहीं ऐसा संकेत नहीं है कि जीवात्मा नरक योनियों में जाकर दुःख भोगता है। जो दुःख हैं वे इसी पृथ्वी पर इसी जीवन के साक्षात् अनुभव में आने वाले दुःख हैं—विषयवासना दुःख है, ज्ञानदर्शन की दरिद्रता दुःख है (६.१३), भय (३६.१२४), आसक्ति (७०.२) अर्थार्जन की इच्छा (७०.३), शरीर की क्षणिकता (७०.४), वृद्धावस्था (७२.६), अंगभंगता (८०.५४) सम्पद्विनाश (८४.६८) कामना (६४.१२३) तथा रोग (२२८.८)—ये सब दुःख हैं। किन्तु परवर्ती जैन तथा अजैन साहित्य में उपलब्ध होने वाले तपे हुए लोहे के खम्भों तथा उबलते हुए तेल के कड़ाहों का भय दिखाकर पाप से निवृत्त कराने की प्रवृत्ति का आचारांग में सर्वथा अभाव है।

इसी प्रकार आचारांग में स्वर्ग का प्रलोभन दिखाकर धर्म में प्रवृत्त कराने की प्रवृत्ति का नितान्त अभाव है। स्वर्ग के सुख को तो क्या, आचारांग में मोक्ष तक के सुख का लोभ भी नहीं दिया गया। संसार के स्वभाव को यथा तथ्य रूप में रखते हुए संयम के मार्ग को दुःखनिवृत्ति का मार्ग बतलाना आचारांग की विशेषता है। वेदान्त में आनन्दोपलब्धि का स्वर अवश्य उपनिषत्काल से ही प्रमुख रहा है तथा परवर्ती जैन साहित्य में भी वह उभर कर आया है किन्तु आचारांग जैसे प्रारम्भिक ग्रन्थ में उसका अभाव कम महत्त्वपूर्ण प्रतीत नहीं होता।

उल्लेखनीय है कि वैदिक (संहिता कालिक), इस्लाम तथा ईसाई धर्म जैसे उन धर्मों में जहाँ पुनर्जन्म की स्वीकृति नहीं है धर्माचरण का चरम लक्ष्य स्वर्ग-प्राप्ति ही है। किन्तु मोक्ष-लक्ष्य-परम्पराओं में स्वर्ग का स्थान ऊँचा नहीं माना जा सका है। प्रत्युत वहाँ देवों की अपेक्षा संयमी मानव की स्थिति अधिक गरिमामय है। ऐसी स्थिति में आचारांग में स्वर्ग का उल्लेख न होना महत्त्वपूर्ण ही है। आचारांग का चिन्तन धर्म को परलोक से न जोड़कर इहलोक में ही संयमाचरण पर बल देने की दिशा में लगता है। किन्तु आगमयुग के प्रारम्भिककाल के बाद जैन परम्परा भी स्वर्ग को पर्याप्त महत्त्व दे रही है स्वर्ग के विस्तृत वर्णन में रस ले रही हैं। वैदिक परम्परा यज्ञ-प्रधान है और यज्ञ का मुख्यतम फल स्वर्ग है। जैन परम्परा संयम-प्रधान है और संयम का फल भोग-निवृत्ति है। ऐसी स्थिति में भोगों के आधार स्वर्ग को संयम का आनुषंगिक फल बताना एक विचित्र विरोधाभास उत्पन्न करता है। ब्रह्मचर्य-पालन का फल परलोक में अप्सराओं

की प्राप्ति बताना हास्यास्पद लगता है— चाहे वह फल आनुषंगिक ही क्यों न हो। आचारांग के अनुशीलन से यह मत बनता है कि महावीर इस लोक में मनुष्य जीवन में संयम द्वारा जीवन की पवित्रता को ही धर्म के लिये पर्याप्त मानते थे। उसके लिये स्वर्ग-नरक की इतनी विस्तृत कल्पना और देवी-देवताओं की सेना को वे अनावश्यक समझते थे। किन्तु यज्ञ-प्रधान, देव-प्रधान तथा स्वर्ग-प्रधान वैदिक संस्कृति के प्रभाव से परवर्ती जैन परम्परा में भी इन सब विषयों को इतने विस्तार से दिया जाने लगा।

आचारांग में जो ज्ञान निहित है उसका स्रोत अलौकिक है—ऐसा भी कहीं उल्लेख नहीं है। वैदिक ऋषियों को मन्त्रों का दर्शन होता है। ईसामसीह या कुरान का ज्ञान भगवान् की ओर से अवतरित होता है, किन्तु आचारांग के सूत्र जीवन के मन्थन से उद्भूत होते हैं। आचारांग सूत्र तो भगवान् महावीर के लिये कहीं सर्वज्ञता का भी दावा नहीं करता और न किसी ज्ञान की प्रामाणिकता को केवल ज्ञान पर आधारित करता है। वह तो मानों इतना ही कहता है कि जीवन का सत्य ऐसा ज्ञात होता है कोई अप्रमाद की साधना करे—आज की भाषा में आंख कान खोलकर देखे—तो उसे भी यह सत्य दिख सकते हैं। ईश्वरीय ज्ञान को किसी पुस्तक वेद, कुरआन या बाइबिल के सम्बन्ध में ऐसा नहीं कहा जा सकता। मुझे लगता है कि परवर्ती जैन परम्परा शायद जैनागम तथा वेद जैसी ईश्वरीय ज्ञान कहाये जानी वाली पुस्तकों के बीच इस मौलिक भेद भाव को भूल सा गयी है।

कहा जा सकता है कि आचारांग तो आचरणानुयोग का ग्रन्थ है और इसलिये उसमें कथानुयोग के ग्रन्थों में ही उपलब्ध होने वाले अतिलौकिक तत्त्व नहीं मिलते। किन्तु आचारांग में महावीर के जीवन का भी उल्लेख है। महावीर के जीवन से अनेकानेक अतिलौकिक घटनायें जुड़ी हैं, उनमें से किसी का भी उल्लेख आचारांग नहीं करता। महावीर पर अनेक उपसर्ग आते हैं—उन पर प्रहार हुए, उनके शरीर का मांस तक काटा गया, उन पर लोगों ने थूका, उनके पीछे कुत्ते लगाये (३३३.४ ११) किन्तु किसी देवता ने उनकी कोई सहायता न की। उन्होंने एक सामान्य साधु की तरह समभाव से प्रिय-अप्रिय की भावना मन में लाये बिना उन्हें सहन किया। यही उनकी गरिमा है। यदि कोई देवता या यक्ष उनके बचाव के लिये बीच में आ जाता तो शायद उनके चरित्र की वह ऊँचाई न रह पाती जो उन उपसर्गों को निहत्थे रहकर सहन करने में है। ऐसी परिस्थिति में देव या यक्ष का हस्तक्षेप आज के युग में सन्देह तो उत्पन्न करता ही है चरितनायक के तपस्वी जीवन की उज्ज्वलता को भी उजागर नहीं होने देता। शायद ही किसी अन्य धर्म-ग्रन्थ ने अपने चरितनायक का इतना अतिशयोक्ति पूर्ण चित्र खींचा हो जितना

महावीर का आचारांग ने खींचा है। सामान्य व्यक्ति को महत्त्व देने वाले इस युग में महावीर का यह चित्र बहुत मूल्यवान् हो गया है। आचारांग के महावीर के पास पवित्रता के अतिरिक्त कोई सिद्धि नहीं, संयम के अतिरिक्त कोई मन्त्र नहीं, चरित्र के अतिरिक्त कोई देव उनकी रक्षा नहीं करता। न पृथ्वी से चार अंगुल ऊपर उठकर चलते हैं, न जन्म से अवधि ज्ञान के स्वामी हैं। वे नितान्त साधारण साधु हैं जिनकी असाधारणता इस बात में है कि उनकी इच्छा शक्ति को संसार की कोई विपत्ति रंचमात्र भी विचलित नहीं कर सकती। जिन अलौकिक अतिशयों के आवरण में लपेटकर परवर्ती जैन परम्परा ने उन्हें प्रस्तुत किया वे आवरण उस युग में पूज्य रहे होंगे किन्तु आज के युग में तो उनका आचारांग में सुरक्षित निरावरण रूप ही अधिक पूज्य है और क्योंकि यह निरावरण रूप जैन परम्परा के प्राचीनतम ग्रन्थ में उपलब्ध रूप है इसलिये यदि मैं यह कहूं कि यही रूप सत्य के निकटतम भी है—तो शायद गलत न होगा। भगवती जैसे अपेक्षाकृत परवर्ती आगम में जहाँ महावीर के जीवन के साथ बहुत से अतिशय जोड़े गये हैं वहाँ महावीर के जीवन की आध्यात्मिक तेजस्विता उतनी प्रबल न रह कर मन्द हो गई है। उदाहरणतः गोशालक का प्रसंग लें। गोशालक पर वैश्यायन नामक तपस्वी द्वारा तेजोलिश्या का प्रयोग किया जाता है। महावीर शीतलेश्या के प्रयोग द्वारा उसे बचा लेते हैं। आचारांग में महावीर अपने पर उपसर्ग आने पर जिस समता का परिचय देते हैं भगवती में उस समता की अपेक्षा वे ममता का मार्ग अपनाते हुए दृष्टिगोचर होते हैं। इसीलिए जैन आगमों के आचार्य भिक्षु जैसे मर्मज्ञ को इस प्रसंग को महावीर की छद्मावस्था की चूक बतलाना पड़ा। मुझे इस घटना की सत्यता में ही सन्देह है और वह इसलिए कि गोशालक का पूरा प्रसंग आजीवक सम्प्रदाय के संस्थापक को हेय दृष्टि से प्रस्तुत करता है—ऐसी गन्ध आती है। मैं ऐसे प्रसंगों को जिनमें दूसरे धर्म के आचार्यों को निन्दा की दृष्टि से देखा गया हो महावीर की मूल भावना के विरुद्ध समझता हूँ और इसकी पुष्टि में आचारांग के उन प्रसंगों को रखना चाहता हूं जिनमें सत्य की गवेषणा के प्रसंग में ऐसे उल्लेख हैं जहाँ यह निर्देश किया गया है कि कुछ लोग अमुक-अमुक सदोष कार्यों को निर्दोष मानते हैं, (२०.५६) किन्तु ऐसे लोगों को किसी प्रकार का बुरा-भला कहने की प्रवृत्ति का आचारांग में नितान्त अभाव है। विपरीत वृत्ति वा व्यक्ति के प्रति मध्यस्थभाव महावीर के उपदेश का सार है मध्यस्थभावो विपरीतवृतो।" भगवती के गोशालक प्रसंग में गोशालक को जिस अपमानित स्थिति में प्रस्तुत किया गया है मैं नहीं मानता कि महावीर वैसा करेंगे। जैन संघ की समय-समय पर कैसी मनःस्थिति रही इसका ऐतिहासिक अध्ययन करने के लिए भगवती के गोशालक प्रसंग जैसे प्रसंग बहुत उत्तम

है। इस प्रसंग में केवल महावीर द्वारा गोशालक के बचा लेने का ही उल्लेख नहीं है प्रत्युत एक मुनि द्वारा तेजोलेश्या के प्रयोग से गोशालक को भावी विमलवाहन राजा के भव में सुमंगल मुनि द्वारा घोड़े रथ और सारथि सहित भस्म कर दिये जाने का भी उल्लेख है। यह सब इस बात का सूचक है कि जैन मुनियों पर अनेक प्रकार के अत्याचार किये जाते थे और जैन मुनि कदाचित् उन अत्याचारों से विचलित होकर अहिंसा का मार्ग छोड़ भी देते थे। किन्तु यह यथार्थ है, आदर्श नहीं। आदर्श को जानना हो तो हमें फिर आचारांग की ओर लौटना होगा जहाँ समता का सिद्धान्त अपने मूलरूप में सुरक्षित है।

भारत के सभी सम्प्रदायों में यह सर्वमान्य सिद्धान्त है कि योगी योग द्वारा प्राप्त सिद्धियों का न उल्लेख करते हैं, न प्रयोग करते हैं, न प्रदर्शन। आचारांग में इस सिद्धान्त का जिस परिपूर्णता से पालन हुआ है उतना परवर्ती जैन साहित्य में नहीं हो सका। परिणाम यह हुआ कि परवर्ती साहित्य में महावीर एवं जैन साधु साध्वियों के साथ अनेक सिद्धियों का सम्बन्ध जोड़ा गया और अधिकांश स्थलों पर ऐसी सिद्धियों का प्रयोग करते हुए चरितनायक को इस प्रकार प्रदर्शित किया गया है कि उस पर सूक्ष्म राग-द्वेष का आरोप आ जाता है। इस कलंक पंक से मुक्त होने के कारण आचारांग का स्थान न केवल आगमेतर जैन साहित्य में प्रत्युत जैनागम साहित्य में भी अद्वितीय ही है। आधुनिक युग में जबकि योग प्राप्यसिद्धियों को सन्देह की दृष्टि से देखा जाता है आचारांग का यह स्वरूप और भी अधिक युगग्राह्य हो जाता है। देवी-देवता, स्वर्ग-नरक, शाप-वरदान के पौराणिक तत्त्वों से मुक्त करके धर्म को जीवन विज्ञान के रूप में प्रस्तुत करना आचारांग का धर्म के क्षेत्र में एक बड़ा वरदान था। किन्तु स्वयं जैन परम्परा पौराणिक तत्त्वों में इतनी उलझ गई कि यह योग-दान भुला दिया गया।

जैनदर्शन में प्रामाण्यवाद

सर्वदर्शनसंग्रहकार ने प्रामाण्यवाद के सम्बन्ध में प्रायः सभी भारतीय परम्परा की मान्यताओं का संग्रह किया है—

प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः सांख्याः समाश्रिताः ।
नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः ॥
प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं वेदवादिनः ।
प्रमाणत्वं स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम् ॥[1]

किन्तु इन संग्रह श्लोकों में जैन मान्यता का कोई उल्लेख न होना जहां एक ओर प्राचीनकाल से की जा रही जैनदर्शन की उपेक्षा का परिचायक है वहां दूसरी ओर इस तथ्य की ओर भी इंगित करता है कि जैन दार्शनिकों ने प्रामाण्यवाद की समस्या पर सम्भवतः कोई मौलिक योगदान नहीं किया। फिर भी इस तथ्य को नकारा नहीं जा सकता कि मध्ययुगीन जैन दार्शनिकों ने प्रामाण्यवाद का विस्तृत विवरण दिया है[2] और आज के ऐतिहासिक तथा तुलनात्मक अध्ययन के युग में जैन-दर्शन के प्रामाण्यवाद सम्बन्धी विचार के बिना उल्लेख किये प्रामाण्यवाद की चर्चा को पूर्ण मानना एक दुराग्रह होगा। वस्तुतः बौद्धचिन्तक शान्तरक्षित की विचार पद्धति से प्रभावित होने पर भी यह कहना उपयुक्त होगा कि प्रामाण्यवाद के सम्बन्ध में जैन विचारधारा एक सामान्य व्यक्ति के विचारों का प्रतिनिधित्व करती है। ऐतिहासिक दृष्टि से यद्यपि इस चिन्तन की मौलिकता का श्रेय शान्तरक्षित को है किन्तु शान्तरक्षित का अपनी ही परम्परा में यह चिन्तन उनके आगे न चल सका जबकि जैन परम्परा ने उधार लेकर भी इस चिन्तन का अनवरत पोषण किया। सम्भवतः एक बौद्ध आचार्य द्वारा उद्भूत होने पर भी समग्र दृष्टि की अनुकूलता की उपेक्षा से यह चिन्तन जैन न्याय के अधिक निकट है।

---

१. सर्वदर्शनसंग्रह, जैमिनिदर्शन, (सम्पा० अभ्यंकर) पृ० २७९

२. द्रष्टव्य—तत्त्वार्थ-श्लोक-वार्त्तिक पृ० १७५

प्रमाणपरीक्षा पृ० ६३	प्रमेयरत्नमाला १/१२/२
प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० ३८	न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १९५ (प्र० मा०)
सन्मतिटीका पृ० २	रत्नाकरावतारिका पृ० ११०
स्याद्वादरत्नाकर पृ० २४०	विश्वतत्त्वप्रकाश पृ० १०१

वादिदेव सूरि ने प्रमेयाव्यभिचारित्व को ज्ञान का प्रामाण्य माना है।[3] इसके विपरीत अप्रामाण्य उस ज्ञान का होगा जो प्रमेयव्यभिचारी हो।[4] रत्नप्रभाचार्य ने इस संदर्भ में हमारा ध्यान इस ओर आकृष्ट किया है कि ज्ञान का प्रमेयव्यभिचारित्व ज्ञानव्यतिरिक्त बाह्य पदार्थों की अपेक्षा से समझना चाहिये क्योंकि कोई ज्ञान अपनी अपेक्षा से सदा ही प्रमाण होता है अतः प्रमाण या प्रमाणाभास होने का प्रश्न बाह्य अर्थ की अपेक्षा से ही उठाया जाना संभव है।[5] इस स्पष्टीकरण की आवश्यकता इसलिए हुई है कि जैनदर्शन ज्ञान को अद्वैतवादी, प्रभाकर मीमांसक और बौद्धों की भांति स्वप्रकाश मानता है। साथ ही वह ज्ञान को परप्रकाशक भी मानता है। इस प्रकार किसी भी ज्ञान के प्रमेय दो होते हैं—एक तो स्वयं वहां ज्ञान और दूसरा वह बाह्य पदार्थ जो उस ज्ञान का विषय हो।[6] स्वयं ज्ञान रूप प्रमेय की अपेक्षा प्रत्येक ज्ञान प्रमाण ही होता है अतः प्रामाण्य का प्रश्न बाह्य पदार्थ रूप प्रमेय की अपेक्षा से है।

पंडित सुखलालजी संघवी का कहना है कि ऐतिहासिक दृष्टि से प्रामाण्यवाद की चर्चा का मूल वेदों के प्रामाण्य मानने और न मानने वाले दो पक्षों के बीच है। वेद-प्रामाण्यवादियों में न्याय-वैशेषिक दर्शन ने प्रामाण्य को परतः मानते हुए वेद का प्रामाण्य ईश्वर मूलक स्थापित किया। मीमांसक वेदप्रामाण्यवादी थे किन्तु ईश्वरवादी न थे। अतः उन्होंने वेद को नित्य तथा अपौरुषेय मानकर स्वतः प्रामाण्यवाद का सहारा लिया।[7] जैन न वेदप्रामाण्यवादी थे न ईश्वरवादी। किन्तु आगमप्रामाण्यवादी अवश्य थे। उनके आगमों को प्रमाण मानने का आधार यह था कि आगमों के कर्त्ता सर्वज्ञ और वीतराग हैं। अतः

---

३. प्रमाणनयतत्त्वालोक, अहमदाबाद, (१९६५) १-१९ 'ज्ञानस्यप्रमेयाव्यभिचारित्वं प्रामाण्यम्।'

४. वही १-२० 'तदितरत्वप्रामाण्यम्'।

५. उपर्युक्त पर 'रत्नाकरावतारिका'—'तस्मात् प्रमेयाव्यभिचारित्वात्, इतरत् प्रमेयव्यभिचारित्वम्, अप्रामाण्यं प्रत्येयम्। प्रमेयव्यभिचारित्वं च ज्ञानस्य व्यतिरिक्तग्राह्यापेक्षयैव लक्षणीयम्, स्वस्मिन् व्यभिचारस्यासंभवात्। तेन सर्वं ज्ञानं स्वापेक्षया प्रमाणमेव, न प्रमाणाभासम्। बहिरर्थापेक्षया तु किञ्चित् प्रमाणम्, किञ्चित् प्रमाणाभासम्।'

६. जैन तर्क-भाषा, दिल्ली, १९७३ पृ० १ पं० ४ 'स्वपरव्यवसायिज्ञानं प्रमाणम'

७. प्रमाणमीमांसा, अहमदाबाद-कलकत्ता, १९४९-भाषा-टिप्पणी पृ० १६-१७।

उनकी वाणी प्रमाण होनी चाहिए। इस दृष्टि से जैन नैयायिक के अधिक निकट आता है क्योंकि ये दोनों ही आगम का प्रामाण्य तत्कर्तृमूलक मानते हैं न कि अकर्तृमूलक या नित्यतामूलक। ऐसा लगता है कि जैन दृष्टिकोण की न्याय के दृष्टिकोण से इस समानता के कारण जैन दार्शनिकों ने औपचारिक रूप से स्याद्वाद का सहारा लेकर प्रामाण्य को उत्पत्ति में परतः तथा ज्ञप्ति में अभ्यास दशा में स्वतः और अनभ्यासदशा में परतः माना है और इस प्रकार अपनी स्थिति न्याय-मीमांसा के मध्यवर्ती जैसी बनानी चाही है किन्तु जैन ग्रन्थों पर दृष्टिपात करने से यह प्रतीत होता है कि वस्तुतः जैन दार्शनिक मीमांसक मत की ही आलोचना में अधिक तत्पर हैं और नैयायिकों से इस विषय में उनका मतभेद अधिक प्रखर नहीं है। (इस लेख में अभ्यासदशा तथा अनभ्यासदशा शब्दों का प्रयोग इसी ग्रन्थ में 'प्रामाण्यवाद' लेख के अन्तर्गत किये गये प्रयोग के ठीक विपरीत है क्योंकि जैन परम्परा में न्याय वैशेषिक परम्परा के ठीक विपरीत अर्थों में ही इन शब्दों का प्रयोग किया गया है।) रत्नप्रभाचार्य का कहना है कि अभ्यासदशा में ज्ञान का प्रमेय से अव्यभिचारित्व अथवा व्यभिचारित्व संवादक ज्ञान अथवा बाधक ज्ञान का सहारा लिये बिना ही स्वतः हो जाता है जबकि अनभ्यासदशा में प्रामाण्याप्रामाण्य का निश्चय संवादक बाधक ज्ञान पर अवलम्बित रहता है।[८]

जैन-दर्शन ग्रन्थों में पूर्वपक्ष के रूप में मीमांसा मत ही विस्तृत रूप में उल्लिखित है। मीमांसा मत की जैन-दर्शन ग्रन्थों में की गई आलोचना का विवरण देने से पूर्व हम प्रथम सूचीकटाहन्याय से न्यायदर्शन तथा जैन न्याय के पारस्परिक मतभेद का उल्लेख कर रहे हैं। मीमांसादर्शन में न्याय के परतः प्रामाण्य के सिद्धान्त के विरुद्ध यह आपत्ति उठाई गई है कि यदि एक ज्ञान का प्रामाण्य दूसरे ज्ञान के प्रामाण्य के आधीन माना जाए तो दूसरे ज्ञान का प्रामाण्य तीसरे ज्ञान के आधीन होगा। इस प्रकार अनवस्था-दोष का प्रसंग आ जायेगा। यदि द्वितीय ज्ञान को स्वतः प्रमाण मान लिया जाये तो प्रथम ज्ञान को स्वतः प्रमाण मानने में क्या आपत्ति हो सकती है?—

> "कस्य चित्तु यदीष्येत स्वत एव प्रमाणता।
> प्रथमस्य तथाभावे प्रद्वेषः केन हेतुना॥"[९]

इस आपत्ति का उत्तर वाचस्पतिमिश्र ने यह कहकर दिया है कि ऐसे अनुमान जहां उनके अप्रामाणिक होने का सन्देह करने का अवकाश नहीं होता

---

८. प्रमाणनयतत्त्वालोक १-२१ पर रत्नाकरावतारिका।

९. मीमांसाश्लोक वार्त्तिक, बनारस, १८९८-९९, सू० २ श्लो० ७६,

स्वतः प्रमाण होते हैं।[10] इसका समर्थन उदयनाचार्य ने ग्रात्मतत्त्वविवेक में किया है।[11] उल्लेखनीय है कि हेमचन्द्राचार्य ने भी इस सम्बन्ध में वाचस्पतिमिश्र का लगभग शब्दशः अनुकरण किया है[12] किन्तु स्वतः प्रामाण्यवादी मीमांसक द्वारा परतः प्रामाण्यवाद पर लगाये गये अनवस्था दोष के निराकरण के लिए जैन नैयायिकों ने अनुमान के स्वतः प्रमाण होने का तर्क प्रयुक्त नहीं किया है। जैन नैयायिक अनवस्था दोष के निराकरण के लिए यह तर्क प्रस्तुत करते रहे कि अभ्यासदशा में ज्ञान स्वतः प्रमाण होता है और इस प्रकार अनभ्यास दशा के ज्ञान का प्रामाण्य अभ्यासदशा के ज्ञान द्वारा होगा जिसके स्वतः प्रमाण होने के कारण उसका प्रामाण्य सिद्ध करने के लिए ज्ञानान्तर की अपेक्षा न होगी और अनवस्था दोष भी न आयेगा।[13] इस प्रकार वाचस्पति मिश्र के द्वारा प्रतिपादित अनुमान विशेषों के स्वतः प्रामाण्य को हेमचन्द्राचार्य जैसे जैन नैयायिकों द्वारा स्वीकार किये जाने पर भी नैयायिक और जैन नैयायिकों में यह भेद बना रहता है कि नैयायिक इस तथ्य का उपयोग अनवस्था दोष के निराकरण के लिए करते हैं जबकि जैन नैयायिक उसी दोष के निराकरण के लिए इस तथ्य का उपयोग न करके अभ्यासदशा में ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य का उपयोग करते हैं।

यहाँ यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि नैयायिक अभ्यासदशा में भी ज्ञान को परतः प्रामाण्य ही मानता है और अभ्यासदशा में ज्ञान के प्रामाण्य का यह निश्चय अन्वय-व्यतिरेकी अनुमान द्वारा माना गया है जबकि अनभ्यासदशा में यह निश्चय केवलव्यतिरेकी अभ्यास द्वारा होता है। अभ्यासदशा में अन्वय व्यतिरेकी अनुमान में हेतु समर्थप्रवृत्तिजनकज्ञानजातीयत्व होता है जबकि अनभ्यासदशा में हेतु समर्थप्रवृत्तिजनकत्व होता है अर्थात् अभ्यास दशा में प्रवृत्तिसाफल्य से पूर्व भी तज्जातीय लिंग से प्रामाण्य का निश्चय हो जाता है।

---

१०. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, बनारस, १९८६ पृ० १२ "अनुमानेऽस्य तु प्रवृत्तिसामर्थ्यलिङ्गजन्मनोऽन्यस्य वा निरस्तसमस्तव्यभिचारशङ्कस्य स्वत एव प्रामाण्यमनुमेयाव्यभिचारिलिङ्गसमुत्थत्वात्।

११. आत्मतत्त्वविवेक, कलकत्ता १९३९ पृ० ६६८।

१२. प्रमाणमीमांसा, पृ० ६ पं० ६-७ "अनुमाने तु सर्वस्मिन्नपि सर्वथा निरस्त-समस्तव्यभिचाराशङ्के स्वत एव प्रामाण्यम्, अव्यभिचारिलिङ्गसमुत्थत्वात्।'

१३. प्रमेयरत्नमाला, वाराणसी, १९६४ पृ० ३०।
'न चानभ्यासदशायां परतःप्रामाण्येऽप्यनवस्था समाना, ज्ञानान्तरस्याभ्यस्तविषयस्य स्वतःप्रामाण्यभूतस्याङ्गीकरणात्।

यहाँ यह तथ्य बतला देना भी रोचक होगा कि अपरार्क ने भी अनवस्था दोष से बचने के लिए ऐसे ज्ञान को स्वतः प्रमाण मान लिया है जिस ज्ञान के प्रामाण्य में सन्देह का अवकाश न हो।[१४] यही नहीं अपरार्क ने वाचस्पति मिश्र के इस मत को भी स्वीकार नहीं किया है कि कुछ अनुमान स्वतः प्रमाण होते हैं।[१५] इस प्रकार अपरार्क जैन न्याय के बहुत निकट है और नैयायिकों से उसका विरोध जैन दार्शनिकों की अपेक्षा भी प्रखर है।

इस साधारण मतभेद के अतिरिक्त जैन दार्शनिकों और नैयायिकों में प्रामाण्यवाद के सन्दर्भ में कोई मतभेद मुझे नहीं मिला। यहाँ तक कि जिस प्रकार वाचस्पति ने अदृष्टार्थ स्वर्गादि सम्बन्धी श्रुति का प्रामाण्य दृष्टार्थ आयुर्वेदादि के सफल प्रवृत्तिजनकत्व द्वारा आप्तोक्तत्व के अवधारण के माध्यम से न्यायसूत्र[१६] का अनुकरण करते हुए किया है,[१७] उसी प्रकार हेमचन्द्राचार्य ने दृष्टार्थ ग्रहोपराग आदि के संवादकत्व से आगमों का प्रामाण्य आप्तोक्तत्व के माध्यम द्वारा कर अदृष्टार्थ में भी उसका प्रामाण्य बतलाया है।[१८]

पूर्वपक्ष में मीमांसकों का उल्लेख करते समय जैन दार्शनिकों ने प्रभाकर कुमारिलभट्ट और मुरारिमिश्र के तीन प्रस्थानों में जहाँ तक हमें मालूम है कुमारिलभट्ट का ही उल्लेख किया है। पूर्वपक्ष का अधिक प्रामाणिक उल्लेख प्रभाचन्द्राचार्य द्वारा किया गया है क्योंकि उन्होंने पूर्वपक्ष का उल्लेख करते समय प्रायः मीमांसाश्लोकवार्त्तिक के प्रासङ्गिक मूल श्लोक भी उद्धृत किए हैं।[१९] उत्पत्तिस्वतस्त्व की दृष्टि से मीमांसकों द्वारा यह तर्क दिया जाता है कि कारण जब कार्य को जन्म देता है तो वह पदार्थ की प्रतिनियत शक्तियों के साथ ही पदार्थ को जन्म देता है। कोई अन्य उस पदार्थ में वह शक्ति

---

१४. न्यायमुक्तावली, मद्रास, १९६१ पृ० ८९।

१५. तदेवमनुमानादेरपि न स्वतः प्रामाण्यावधारणं प्रामाणिकम्। न्यायमुक्तावली पृ० ८७।

१६. न्यायसूत्र (बनारस), २-१-६९।

१७. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका पृ० १२।

१८. प्रमाणमीमांसा पृ० ६ पं० १४-१५ अदृष्टार्थे हेतुदृष्टार्थग्रहोपराग-नष्टमुष्ट्यादिप्रतिपादकानां संवादेन प्रामाण्यं संवादनमन्तरेणाप्याप्तोक्तत्वेनैव प्रामाण्यनिश्चय इति सर्वमुपपन्नम्।

१९. 'स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम्।
न हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुमन्येन पार्यते।
(मीमांसाश्लोकवार्त्तिक २-४७)
न्यायकुमुदचन्द्र भाग-१, बम्बई १९३८ पृ० १९५ पर उद्धृत।

उत्पन्न नहीं कर सकता जो कि उसमें स्वतः न हो।[२०] दूसरा तर्क यह है कि कोई पदार्थ उत्पत्ति के समय कारण की अपेक्षा रखता है किन्तु उत्पन्न होने के अनन्तर अपने कार्यों में स्वतः ही प्रवृत्त होता है पर की अपेक्षा नहीं रखता।[२१] यह कार्य में स्वतन्त्र है। ज्ञान अर्थ का बोधक है अतः स्वतः प्रमाण है जब तक कि कोई बाधक ज्ञान या कारणदोष ज्ञान उसकी प्रामाणिकता को बाधित न करे। ज्ञान के अर्थपरिच्छेद रूप अपने व्यापार के लिए अपनी उत्पादक सामग्री के अतिरिक्त किसी गुणादि की अपेक्षा नहीं होती क्योंकि ऐसे गुणादि न प्रत्यक्ष द्वारा प्रतीति में आते हैं न अनुमान द्वारा।[२२]

---

२०. न्यायकुमुदचन्द्र, भाग १, पृ० १९६ पर तीन श्लोक उद्धृत किए हैं जिन का सन्दर्भ सम्पादक पं० महेन्द्रकुमार न्यायशास्त्री, मीमांसाश्लोकवार्त्तिक से खोज पाए हैं किन्तु तीन श्लोक ऐसे भी हैं जिनका सन्दर्भ इन्हें प्राप्त नहीं हुआ—वे श्लोक ये हैं—

"मृद्दण्डचक्र-सूत्रादि घटो जन्मन्यपेक्षते
उदकाहरणे तस्य परापेक्षा न विद्यते'

(न्यायमञ्जरी पृ० १६२, प्रमेयकमलमार्त्तण्ड पृ० ३९ उत्तरार्ध सन्मति टीका पृ० ४ पर उद्धृत तथा तत्त्वसंग्रह (पृ० ७५७) पर कुमारिल भट्ट कृत बतायी गयी कारिका जिसका भावांश मीमांसाश्लोकवार्त्तिक के सू० २ श्लो० ४८वीं टीका में है)

"यथैव प्रथमं ज्ञानं तत्संवादमपेक्षते।
संवादस्याथ पूर्वेण संवादित्वात् प्रमाणता।
एवमन्योन्यभावेन प्रामाण्यं न प्रकल्प्यते॥"

ये दो तथा मीमांसाश्लोकवार्त्तिक सू० २ श्लो० ७६ प्रमेयकमलमार्त्तण्ड पृ० ४० पूर्वार्ध, सन्मति टी० पृ० ६, स्याद्वादरत्नाकर पृ० २५१ पर उद्धृत हैं, तथा प्रथमकारिका तत्त्वसंग्रह (पृ० ७५७) पर उद्धृत है कुमारिल कृत बतायी गयी है)

२१. 'आत्मलाभे हि भावानां कारणापेक्षिता भवेत्।
लब्धात्मनां स्वकार्येषु प्रवृत्तिः स्वयमेव तु॥' (मीमांसाश्लोकवार्त्तिक सू० २-४८) न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १९५ पर उद्धृत।

२२. न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १९५ पं० ९-११।
प्रमेयरत्नमाला, पृ० ३२ तथा रत्नाकरावतारिका पृ० ११०-१११।

जैन नैयायिकों का उत्पत्तिस्वतस्त्व के सम्बन्ध में यह कहना है कि ज्ञान में उत्पत्ति के समय अर्थमात्र परिच्छेदिका शक्ति होती है, यथार्थपरिच्छेदिका शक्ति नहीं। इसलिए ज्ञान की उत्पत्ति जिस चक्षु आदि सामग्री से होती है यथार्थपरिच्छेदक प्रामाण्य की उत्पत्ति उससे न होकर गुणयुक्त सामग्री से ही होनी सम्भव है। यदि ज्ञान में ही यथार्थपरिच्छेदिका शक्ति मान ली जाए तो कोई भी ज्ञान अप्रामाण्य होगा ही नहीं। मीमांसक का यह कहना कि ज्ञान मात्र की उत्पादिका सामग्री के कोई गुण प्रत्यक्ष या अनुमान द्वारा प्रतीति में नहीं आते, सकल जन प्रतीति के विरुद्ध है। चक्षु आदि की निर्मलता आदि विषय की निकटता और निश्चलता आदि मन के ध्यान आदि आत्मा के स्वस्थता आदि और प्रकाश के स्फुटता आदि, रूप गुण सकल जन प्रसिद्ध हैं।[२४] यह कहना कि निर्मलता चक्षु का स्वरूप है, गुण नहीं, युक्तियुक्त नहीं है। निर्मलता का चक्षु से तादात्म्य होने पर भी निर्मलता को चक्षु का गुण ही मानना होगा जिस प्रकार रूप का चक्षु से तादात्म्य होने पर भी रूप चक्षु का गुण है। निर्मलता को चक्षु मात्र नहीं कह सकते क्योंकि चक्षु के बने रहने पर भी पीलिया आदि रोग हो जाने पर उसकी निर्मलता नहीं रहती।[२५]

यदि गुणों का सद्भाव है ही नहीं तो 'गुणेभ्यो दोषानामभावः,[२६] इत्यादि में स्वयं मीमांसक ही गुणों का सद्भाव कैसे स्वीकार करता है। यदि दोषों के अभाव मात्र को गुण कहा जाए तो गुणों के अभाव मात्र को भी दोष कहा जा सकता है। व्यवहार में "गुणवत् चक्षु" इत्यादि का प्रयोग होता है। अञ्जनादि के प्रयोग से चक्षु में गुणातिशय का आधान होता है तथा संसार में 'अमुक की इन्द्रियाँ पटु हैं अमुक की पटुतर है" इत्यादि व्यवहार किया जाता है। ये सब तथ्य गुणों के सद्भाव के ही परिचायक हैं।[२७]

---

६३. न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १६७ पं० १३-१६

२४. उपरिवत् पृ० १६७ पं० १६-२३

२५. उपरिवत् पृ० १६७ पं० २४; पृ० १६८-पं० ६

२६. मीमांसाश्लोकवार्तिक २-६५, न्यायकुमुदचन्द्र पृ० ३१८ पर उद्धृत।
प्रमेयरत्नमाला, पृ० ३२
न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १६८ पं० १०-१८ रत्नाकरावतारिका, पृ० ११५।

२७. तुलनीय न्यायकुसुमांजलि, वाराणसी, १६७३, पृ० १०५ प्रमेयरत्नमाला पृ० ३५ जहाँ दोषों के अभाव को केवल अभावरूप न मानकर भावरूप सिद्ध किया गया है। युक्ति दी गई है कि कुछ दोष स्वयं ही अभाव रूप होते हैं यथा अज्ञान, उनका अभाव अभावरूप न होकर भाव रूप ही होगा क्योंकि अभाव का अभाव भावरूप ही होता है।

यह कहना ठीक न होगा कि गुणों का सद्भाव होने पर भी उनका कार्य केवल इतना ही है कि वे दोष को दूर कर देते हैं। इसलिए उन्हें प्रामाण्य में हेतु न मानकर प्रामाण्य को स्वतः ही मानना चाहिए क्योंकि ऐसा मानने पर यह भी कहा जा सकता है कि दोष केवल गुणों को दूर करते हैं और अप्रामाण्य में हेतु नहीं हैं अतः अप्रामाण्य भी स्वतः ही है।[२८]

इसी प्रकार यह आपत्ति भी निराधार है कि उत्पत्ति के अनन्तर ज्ञान नष्ट हो जाता है अतः प्रामाण्य किसका होगा? यदि इस आपत्ति को ठीक मान लें तो उत्पत्ति के अनन्तर नष्ट हो जाने वाले ज्ञान में परतः अप्रामाण्य भी उत्पन्न न हो सकेगा।[२९]

जहाँ तक कार्य के स्वतस्त्व का प्रश्न है यदि उत्पन्न होने के अनन्तर ज्ञान अपने कार्यों में बिना किसी अपेक्षा के स्वतः ही प्रवृत्त होता है तो अप्रामाण्य की स्थिति में भी उसे किसी पर अपेक्षा किए बिना स्वतः ही प्रवृत्त होना चाहिए अर्थात् यदि यथार्थ प्रकाशन शक्ति उसमें स्वतः है तो अयथार्थ प्रकाशन[३०] शक्ति भी उसमें स्वतः ही माननी होगी।

जैन आचार्यों का कहना है कि स्वतः प्रामाण्य में स्वतः शब्द का क्या अर्थ है? यदि स्वतः का अर्थ निर्हेतुकता है तब तो सदा ही प्रामाण्य का प्रसंग उपस्थित होगा। यदि स्वतः का अर्थ यह है कि प्रामाण्य स्वयं प्रामाण्य से उत्पन्न होता है तो एक ही वस्तु में उत्पाद्य और उत्पादकत्व दोनों धर्म नहीं रह सकते। यदि स्वतः का अर्थ यह है कि ज्ञान को उत्पन्न करने वाली सामग्री से प्रामाण्य उत्पन्न होता है तो क्या ज्ञान मात्र को उत्पन्न करने वाली सामग्री से प्रामाण्य उत्पन्न होगा? तब तो अप्रामाण्य की स्थिति में भी प्रामाण्य उत्पन्न होना चाहिए और यदि विशिष्ट ज्ञान को उत्पन्न करने वाली सामग्री से प्रामाण्य उत्पन्न होता है तो यह विशिष्ट ज्ञान यथार्थ ही होगा। यह कहना कि यथार्थ ज्ञान को उत्पन्न करने वाली सामग्री से ज्ञान का याथार्थ्य उत्पन्न होता है, सिद्ध-साधन होगा क्योंकि अपनी सामग्री से तो प्रत्येक पदार्थ उत्पन्न होता ही है।[३१]

अतः ज्ञान का प्रामाण्य अनभ्यासदशा में परतः अर्थात् संवादक ज्ञान से होता है। संवादकज्ञान में कारण गुण-ज्ञान एवं बाधक भावज्ञान दोनों समा-

---

२८. न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १९८, पं० १८-२१

२९. उपरिवत् पृ० १९८ पं० २१-२५

३० उपरिवत् पृ० १९९ पं० ८-१२

३१. न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १९९ पं० १९ पृ० २०० पं० ४ अपि च रत्नाकरावतारिका, पृ० ११९

विष्ट हैं। गुण की सत्ता तो ऊपर सिद्ध हो गई है। बाधकाभावज्ञान में तात्कालिकबाधकाभाव ज्ञान ही नहीं प्रत्युत भविष्यत्कालिकबाधकाभाव ज्ञान भी सम्मिलित है। यदि यह माना जाए कि भाविवस्तु का ज्ञान ही नहीं हो सकता तो कृत्तिकोदय से शकटोदय का अनुमान न हो सकेगा।[३२]

आचार्य भावसेन का कहना है कि गुण दोषों को दूर करते हैं किन्तु साथ ही साथ प्रामाण्य भी उत्पन्न करते हैं जैसे प्रकाश अन्धकार को दूर करता है किन्तु रूप ज्ञान में भी सहायक होता है। प्रमाणशः देखें तो प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रामाण्य संवादकत्व से, अनुमान मे पक्षधर्मतादिगुणों से तथा आगम ज्ञान में यथार्थकर्तृत्व से उत्पन्न होता है न कि स्वतः।[३३] यहाँ यह द्रष्टव्य है कि आचार्य हेमचन्द्र के ऊपर उद्धृत मत के विरुद्ध अनुमान को भी प्रामाण्य परतः ही माना गया है। न्यायवार्त्तिक जैसे ग्रन्थों में जिस प्रवृत्तिसामर्थ्य को प्रामाण्य का हेतु कहा है[३४] उसे जैन दार्शनिकों ने अभ्यासदशा की कोटि में समाविष्ट कर स्वतः प्रमाण मान लिया है।[३५]

उपसंहार

जैन न्याय के ग्रन्थों में प्रामाण्यवाद की इस चर्चा के अनुशीलन से कुछ विचारणीय प्रश्न उभर आते हैं। उनकी ओर संक्षेप में इंगित कर देना अप्रासंगिक नहीं होगा।

(१) रत्नप्रभाचार्य ने ज्ञान की जैनदर्शन सम्मत स्वपरप्रकाशता के सन्दर्भ में यह स्पष्टीकरण किया है कि ज्ञान स्वयं ज्ञान को प्रकाशित करता है। इस रूप में ज्ञान रूपी प्रमेय का ज्ञान तो सदा प्रमाण ही होता है, प्रामाण्य-प्रमाण का प्रश्न बाह्यपदार्थ रूपी प्रमेय के सन्दर्भ में उपस्थित होता है। यहाँ यह विचारणीय है कि चाहे ज्ञान का ग्रहण स्वयं उसी ज्ञान से हो जैसा कि प्रभाकर मीमांसक और जैन मानते हैं चाहे अनुव्यवसाय से हो जैसा कि मुरारिमिश्र और न्याय का मत है, चाहे अनुमान से हो जैसा कि कुमारिल भट्ट का मत है किन्तु क्या ज्ञान रूपी प्रमेय के सन्दर्भ में भी प्रामाण्य पर प्रश्न-वाचक चिन्ह लग सकता है?

(२) क्या कारण है कि शान्तरक्षित के प्रामाण्यवाद सम्बन्धी अनियमपक्ष को स्वयं बौद्धों की परम्परा न निभा सकी जबकि जैन परम्परा उसे प्रारम्भ

---

३२. रत्नाकरावतारिका, पृ० ११७

३३. विश्वतत्त्वप्रकाश, शोलापुर, वि० सं० २०२० पृ० १०२-१०३

३४. न्यायवार्त्तिक, बनारस, १९१६, पृ० ८

३५. रत्नाकरावतारिका पृ० ११९ अर्थक्रियाज्ञानस्य तु स्वत एव प्रामाण्य-निश्चयः, अभ्यासदशापन्नत्वेन दृढतरस्यैवास्योत्पादात्।

से अन्त तक निभाती रही। मेरा अनुमान है कि शायद अनियम पक्ष जैनों में स्याद्वाद की समग्रदृष्टि में जितनी सरलता से समाविष्ट हो सकता था उतना शायद बौद्धों की समग्र दृष्टि में नहीं। अतः जैनपरम्परा में इस दृष्टि का समर्थन निरन्तर होता रहा जबकि शान्तरक्षित बौद्ध परम्परा में अकेले पड़ गए।

(३) हेमचन्द्राचार्य जैसे विद्वानों द्वारा अनुमान का स्वतः प्रामाण्य स्वीकार किए जाने पर भी जैनों ने वाचस्पति मिश्र के समान इस तथ्य का प्रयोग मीमांसकों द्वारा परतः प्रामाण्य पर लगाए गए अनवस्था दोष के निराकरण के लिए नहीं किया है। इसका भी एक सूक्ष्म दार्शनिक कारण प्रतीत होता है। वस्तुतः जैन दृष्टि से अन्य दार्शनिकों द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान माने जाने वाला ज्ञान भी परोक्ष ही माना गया है क्योंकि वह ज्ञान आत्मा को सीधा न होकर इन्द्रियों के माध्यम से होता है। अतः परमार्थतः वह परोक्ष ही माना गया है उसे प्रत्यक्ष केवल सांव्यवहारिक दृष्टि से कहा गया है। अतः अनुमान की स्वतः प्रमाणता दबे स्वर में हेमचन्द्राचार्य जैसे कुछ जैन दार्शनिकों द्वारा स्वीकार कर लिए जाने पर भी इस पर अधिक बल देने का अर्थ समस्त ज्ञान मात्र को स्वतः प्रमाण स्वीकार कर लेना होता जो कि जैनों को इष्ट न था। इसीलिए सम्भवतः भावसेन जैसे जैन आचार्यों ने तो अनुमान को भी स्वतः प्रमाण स्वीकार नहीं किया। सिद्धान्त पक्ष के रूप में जैन अभ्यास दशा के ज्ञान को स्वतः प्रमाण मानकर अनवस्था दोष का निराकरण करते रहे।

(४) जैनों का प्रामाण्यवाद के सन्दर्भ में एक मूल्यवान योगदान है—आगमों का मानवीकरण। आगम नित्य या दैवी वाणी न होकर वीतराग सर्वज्ञ मनुष्य की वाणी होने के कारण प्रमाण हैं। यही कारण है कि नित्यता और अपौरुषेयता के आधार पर आगम प्रमाण सिद्ध करने वाले स्वतः प्रामाण्यवादी मीमांसकों का सर्वाधिक बल सर्वज्ञता के खण्डन पर रहा। निष्पक्ष रहकर यही कहना होगा कि जिस प्रकार मीमांसकों की वेदों की नित्यता या अपौरुषेयता तर्क का विषय न होकर श्रद्धा का विषय है उसी प्रकार जैनों की सम्मत सर्वज्ञता भी तर्क का विषय न होकर श्रद्धा का ही विषय है।

(५) उपर्युक्त आगमप्रमाण के प्रसंग को छोड़कर यदि सामान्य जीवन में दैनन्दिन ज्ञान की बात लें तो सम्भवतः जैनों का यह दृष्टिकोण कि ज्ञान अभ्यासदशा में स्वतः प्रमाण तथा अनभ्यासदशा में परतः प्रमाण है एक आम आदमी की धारणा के अधिक निकट है।

2।

रामचरितमानस पर संस्कृतसाहित्य का प्रभाव

नमः पूर्वेभ्यः पथिकृद्भ्यः

रामचरितमानस तथा वाल्मीकि रामायण का तुलनात्मक अध्ययन सर्व प्रथम एक इटली के विद्वान् डा० एल० पी० टैसीटरी ने इतालवी भाषा में 'इल रामचरितमानस ए इल रामायण' नाम से प्रस्तुत किया जिसका अंग्रेजी अनुवाद दो भागों में प्रकाशित हुआ है।[1] भारतीय विद्वानों में संभवतः रामचरितमानस की संस्कृत ग्रन्थों से तुलना सर्वप्रथम श्री महाराष्ट्रीय ने अपने ग्रन्थ श्री रामायण समालोचना में की है।[2] इसके अनन्तर इस प्रकार के अध्ययनों की एक बाढ़ सी आ गयी।[3] इन अध्ययनों में से लगभग १५ तो विभिन्न विश्वविद्यालयों द्वारा शोधोपाधियों के लिए भी स्वीकृत हो चुके हैं।[4]

प्रस्तुत निबन्ध में पूर्ववर्ती शोधकर्ताओं की निष्पत्तियों की पुनरावृत्ति को यथा संभव बचाते हुए कुछ नवीन निष्पत्तियों को विद्वानों के सम्मुख रखने का विनम्र प्रयास किया गया है। रामचरितमानस पर संस्कृति साहित्य का प्रभाव इतना व्यापक है कि उसकी सम्पूर्णतः चर्चा करना इस शोध निबन्ध में तो असम्भव है ही; उसकी चर्चा पूर्ववर्ती शोध-प्रबन्धों में भी इतनी अधिक हो चुकी है कि इस प्रकार का कोई भी प्रयत्न अधिकतर पिष्टपेषण ही होता।

---

१. इण्डियन एन्टिक्वेरी, बम्बई, १९१२, १९१३। यह हिन्दी का प्रथम शोध प्रबन्ध है।

२. पुणे १९२७

३. प्रारम्भिक अध्ययनों के विवरण के लिए देखिए—राम प्रकाश अग्रवाल, वाल्मीकि और तुलसी का साहित्यिक मूल्यांकन, मेरठ १९६६-पृ० ८-९

४. द्रष्टव्य डा० उदय भानु सिंह : हिन्दी के स्वीकृत शोध प्रबन्ध, दिल्ली, १९५७ बिब्लियोग्राफी आफ डाक्टरल डिस्सर्टेशन १८५७-१९७० (हिन्दी नई दिल्ली १९७४, पृ० २९-३३।)

प्रस्तुत निबन्ध में जो स्थल हमने रामचरितमानस के चुने हैं, वे ऐसे नहीं हैं कि उनकी चर्चा हमारे पूर्ववर्ती शोधकर्ताओं ने न की हो। तथापि हम इस निबन्ध में उन्हीं स्थलों की चर्चा ऐसे दृष्टिकोण से करेंगे, जिस दृष्टिकोण से उन स्थलों की चर्चा हमारी जानकारी में अब तक नहीं हुई है। अतः प्रस्तुत निबन्ध में सामग्री चाहे पुरानी है, किन्तु उस सामग्री का नवीन व्याख्यान तथा मूल्यांकन करने का प्रयत्न अवश्य है।

हमारी जिज्ञासाएँ

हमारा नवीन व्याख्यान तथा मूल्यांकन कुछ जिज्ञासाओं को लेकर चला है—संस्कृत साहित्य के किसी स्थल का अनुकरण रामचरितमानस में करते समय क्या तुलसीदास केवल अनुवाद भर कर देते हैं या मूल संस्कृत स्थल में कुछ परिवर्तन भी करते हैं ? यदि संस्कृत के अंश को आधार बना कर लिखते समय उसमें कुछ परिवर्तन तुलसीदास ने किया है तो क्यों ? क्या इससे मूल संस्कृत का मूल सन्दर्भ और सौन्दर्य बढ़ा है या घटा है । तुलसीदास की पूर्ववर्ती साहित्य के प्रति क्या दृष्टि थी श्रद्धा की या आलोचना की ? संस्कृत साहित्य से प्रभावित होते समय क्या तुलसीदास ने कहीं साहित्यिक चोरी भी करनी चाही है या नहीं क्या वे अपने पाठकों को पराई वस्तु को अपनी बतला कर धोखा तो नहीं देना चाहते हैं ?

तुलसीदास की ईमानदारी

यदि तुलसी के राम मर्यादा पुरुषोत्तम हैं तो पूर्ववर्ती कवियों के आभार को न छिपाने की आदर्श मर्यादा भी तुलसी ने ही स्थापित की है। 'नाना-पुराणनिगमागमसम्मतं यद्रामायणे निगदितं क्वचिदन्यतोऽपि' कह कर तुलसी अपनी ईमानदारी से मुक्त नहीं हो गये। जहाँ-जहाँ उन्हें अवसर प्राप्त हुआ उन्होंने स्पष्ट रूप से परवर्ती कवि के आभार को प्रस्तुत किया है। प्रसन्नराघव के "चन्द्रहास हर मे परितापं रामचन्द्रविरहानलजातम्।"[६] को तुलसीदास लिखते हैं—

चन्द्रहास हरु मम परितापम्। रघुपति विरह अनल संजातम्:[७]

५ श्रीरामचरितमानस, गोरखपुर, १९३८ (कल्याण वर्ष १३, सं० १) बालकाण्ड आदि श्लोक संख्या-७

६. प्रसन्नराघव (जयदेव रचित) मुम्बई शक १८४३, ६.३३

७. श्रीरामचरितमानस, सुन्दरकाण्ड ९.३ (नौवें दोहे के अनन्तर तीसरी चौपाई) पृ०—६२९

इस चौपाई में गूढोक्ति तथा सारूप्य निबन्धना अप्रस्तुतप्रशंसा अलंकार रूप है।

यहां कहीं कोई परिवर्तन नहीं है। यहाँ तक कि सानुस्वार पद तक ज्यों का त्यों ले लिया। कोई अनायास पहचान जाएगा कि अवधी में जहाँ 'परि-तापम्' 'संजातम्' के प्रयोग हैं वहाँ अवश्य संस्कृत का प्रभाव है। हाँ, यह अवश्य है कि इतनी ईमानदारी बरतने पर भी तुलसीदास अपनी मोहर चौपायी पर लगाना न भूले। यह वाक्य सीता ने कहे हैं। मूल में प्रसन्नराघव ने 'रामचन्द्रविरहानलजातम्' कहा था, तुलसी ने उसे 'रघुपतिविरह अनल-संजातम् कर दिया। सीता अपने पति का नाम 'रामचन्द्र' कैसे लेती, अतः 'रामचन्द्र' के स्थान पर 'रघुपति' कहा। पति का वंश-नाम वर्मा जी, शर्मा जी इत्यादि आज भी भारतीय महिलाएँ कह देती हैं। किन्तु मूल नाम नहीं। इस मर्यादा की रक्षा करना तुलसीदास सानुस्वार संस्कृत श्लोक को ज्यों का त्यों लेते समय भी नहीं भूले।

हमारा अभिप्राय यह है कि तुलसीदास ने राजशेखर के इस परामर्श का कोई लाभ नहीं उठाया कि—

"कवियों और व्यापारियों में चोरी किये बिना कोई नहीं रहता। जो छिपाना जानता है वह बिना निन्दित हुए प्रसन्न रहता है।"[8]

तुलसीदास छिपाना जानते नहीं थे—यह कहना कठिन है; वे छिपाना चाहते नहीं थे यह कहना सत्य होगा। इसलिए रामचरितमानस पर संस्कृत साहित्य का प्रभाव खोजना नहीं पड़ता। वह प्रत्येक पृष्ठ पर अनायास ही बिखरा हुआ मिल जाता है।

तुलसी का स्पर्श मिला और पंक्ति अमर हो गई। वह अमर पंक्ति है—

रघुकुल रीति सदा चलि आई। प्राण जाहि बरु बचन न जाई॥[9]

रामचरितमानस की अगर कोई पंक्ति किसी को कंठस्थ न हो तो भी उक्त पंक्त अवश्य कंठस्थ होगी। अब शायद अधिकतर लोगों को यह पता न हो कि यह पंक्ति मौलिक नहीं है प्रत्युत उदार राघव की निम्न पंक्ति का भावानुवाद है—

'इक्ष्वाकु राजा प्राणों के जाते रहने पर भी असत्य नहीं बोलते'

'इक्ष्वाकवो नैव वदन्त्यसत्यं प्राणेषु नश्यत्स्वपि पार्थिवेन्द्राः'[10]

---

८. नास्त्यचौरः कविजनो नास्त्यचौरो वणिग्जनः। स नन्दति विना वाच्याद् यो जानाति निगूहितुम्॥ काव्यमीमांसा बड़ोदा १९३४-पृ० ६४

९. श्रीरामचरितमानस, अयोध्याकाण्ड, २·७२

१०. उदारराघव, ४४९

मूल संस्कृत पंक्ति अत्यन्त साधारण है, किन्तु तुलसी की काव्यकला का स्पर्श पाकर वह अमर बन गयी है। मूल में 'प्राणों का जाना' और 'असत्य नहीं बोलने' में टक्कर थी। तुलसीदास ने यह टक्कर 'प्राण जाहिं' और वचन न जाई' में करवा दी। दोनों में क्रियापद जाना, एक हो गया—प्राण जाये किन्तु वचन न जाये। मानो 'जाने' की क्रिया की डंडी पर दो पलड़े लटक गये हों—एक पर प्राण रखे हैं और एक पर वचन। दोनों तुला में तुल गये और निष्कर्ष निकला--प्राण जाहि बरु बचन न जाई। राजा दशरथ का जो चुनाव था—प्राण जाने देने में और वचन न जाने देने में, वह तुलसीदास की अनूदित पंक्ति में जितना मुखर हो गया वह मूल संस्कृत पंक्ति में कहाँ—

"इक्ष्वाकवो नैव वदन्त्यसत्यं प्राणेषु नश्यत्स्वपि पार्थिवेन्द्राः।"

मूल रचना कवि की थी, मानस की पंक्ति महाकवि की रचना बन गयी और वह महाकवि जनकवि भी था, इसलिए इतनी प्रभावशाली बात को इतने सहज ढंग से कह गया कि आज पूरे हिन्दी साहित्य—बल्कि भारतीय साहित्य में सबसे अधिक लोकप्रिय पंक्ति की खोज यदि की जाये तो शायद अधिकतम मत इसी पंक्ति को मिले। लेकिन यह पंक्ति जिस मूल संस्कृत पंक्ति से ली गयी है वह पंक्ति संस्कृतज्ञों में भी शायद ही किसी को ध्यान में हो। वस्तुतः प्राणों के जाते रहने पर भी "असत्य बोलने" का प्रसंग दशरथ के सामने था ही नहीं। दशरथ के सामने, 'वचन न जाने' देने का प्रसंग था। दशरथ को कैकेयी से असत्य या सत्य बोलने में चुनाव नहीं करना था प्रत्युत अपना वचन निभाऊँ या तोड़ दूँ यह प्रश्न उनके सामने था। "प्राण जाहि बरु बचन न जाई" में जो आवृत्ति दीपक अलंकार है वह भाव गांभीर्य की अपेक्षा होने पर तो आनुषंगिक ही है लेकिन उसका सौन्दर्याधायकत्व उपेक्षणीय नहीं है। इस भावगाम्भीर्य तथा शब्द-सौन्दर्य के समन्वय ने "प्राण जाहि बरु वचन न जाई" को हिन्दी भाषा में एक मुहावरा ही बना दिया है।

शब्दागमः शब्दविपर्ययश्च द्वौ चापरौ शब्दविकार-नाशौ।
शब्दस्य चार्थातिशयेन योगः

दुर्गाचार्य ने निरुक्त[११] के जो पाँच प्रकार बताये हैं, उन्हीं में 'वर्ण' के स्थान पर 'शब्द' रखकर हमने रामचरितमानस में संस्कृत साहित्य के प्रभाव

राजशेखर की काव्य-मीमांसा (पृ०-६५) के अनुसार यह प्रतिबिम्बकल्प अर्थ-ग्रहण के अन्तर्गत 'व्यस्तक' भेद का उदाहरण होगा, क्योंकि यहाँ पूर्व अर्थ को पर तथा पर को पूर्व कर दिया गया है। किन्तु इतने शास्त्रीय विवेचन मात्र से तुलसी की प्रतिभा का चमत्कार विस्फुट नहीं होता।

११. निरुक्त, मुम्बई सं० १९८२, १. १. ५ पर दुर्गाचार्य की टीका (पृ० ६)

को देखने का प्रयत्न करते हुए यह पाया कि शब्द-प्रयोग के प्रसंग में तुलसीदास ने मूल के १-शब्द में वृद्धि, २-शब्द में विपर्यय, ३-शब्द में परिवर्तन ४-शब्द के निराकरण तथा ५-शब्द के अर्थातिशय में प्रयोग द्वारा प्रभावित स्थलों में विशेष चमत्कार पैदाकर दिया है, इससे पूर्ववर्ती शोधों में राजशेखर द्वारा काव्य-मीमांसा में दिये गये शब्द ग्रहण के प्रकारों के संदर्भ में तुलसीदास पर संस्कृत साहित्य के प्रभाव की सविस्तार चर्चा हो चुकी है।[12] हम शब्द ग्रहण की प्रक्रिया का उपर्युक्त पाँच भागों में वर्गीकरण करते हुए चर्चा करेंगे।

शब्दवृद्धि

सीता स्वयंवर के अवसर पर बालकाण्ड का यह दोहा देखें—

"बोले बन्दी बचन बर सुनहु सकल महीपाल
पन बिदेह कर कहहिं हम भुजा उठाइ बिसाल ॥"[13]

आनन्दरामायण के निम्न श्लोक को भी देखें—

मागधास्तु प्रणं सर्वं जनकस्य च भूपतीन् ।
श्रावयामासुः ते सर्वे बाहुमुत्क्षिप्य संसदि ।[14]

"उन सब मागधों ने जनक के समस्त प्रण को सभा में भुजा उठाकर राजाओं को सुनाया"

मानस के दोहे का 'आनन्दरामायण' के श्लोक के प्रति आनृण्य स्पष्ट है परन्तु तुलसीदास ने भुजाओं का विशेषण 'बिसाल' अपनी ओर से जोड़ा है। जो कि मूल श्लोक में नहीं है। इस 'बिसाल' शब्द के जोड़ देने से मूल के इतिवृत्तात्मक श्लोक में चित्रात्मकता के साथ-साथ काव्यात्मकता भी आ गयी है।

---

१२. द्रष्टव्य १ सीताराम कपूर, मानस के साहित्यिक स्रोत, आगरा, १९५५
२. शिवकुमार शुक्ल, रामचरित मानस का तुलनात्मक अध्ययन, कानपुर, १९६४, पृ० ३३७-३६३

१३. श्री रामचरित मानस, बालकाण्ड, २४९ (पृ० २४२)

१४. आनन्द रामायण, सारकाण्ड, सर्ग-२, ६२ ('रामचरितमानस का तुलनात्मक अध्ययन, पृ० ३६७ पर उद्धृत) यह राजशेखर के अनुसार 'पर-पुर-प्रवेश-सदृश' के अन्तर्गत 'सत्कार' का उदाहरण होगा, क्योंकि यहाँ वर्णित वस्तु 'बाहु' को 'बिसाल' कहकर उसका उत्कर्ष दिखाया गया है।

मानस पीयूष[15] के अनुसार यही 'विसाल' शब्द देहली दीपक न्याय से भुजाओं के साथ-साथ 'पन' की विशालता को भी बतला रहा है, किन्तु हमारे विचार में ऐसा कहना पंक्ति के प्रारम्भ में रखे पद 'पन' को पंक्ति के अन्त में रखे पद 'विसाल' से जोड़ने के कारण दोहे को दूरान्वय दोष से दूषित करना तो होगा ही, तुलसीदास की काव्य-प्रतिभा के साथ पूरा न्याय भी न होगा। वस्तुतः यहाँ समाधिगुण है[16] जिसे पाश्चात्य काव्य-शास्त्र में 'ट्रान्सफरेन्स आफ एपिथेट' कहते हैं। प्रण की विशालता का यहाँ भुजाओं पर आधान कर दिया गया है। दर्शकों की भुजाओं की विशालता से प्रण की विशालता का आभास मिल रहा है। यह है भी युक्तियुक्त क्योंकि प्रण की विशालता में 'भुज की विशालता' भी सन्निविष्ट है। कोई विशाल भुजा वाला ही धनुष उठाकर प्रण की विशालता निभा सकता है।

मूल में पादपूर्त्यर्थ 'सर्वे' की दो बार आवृत्ति तथा 'च' 'तु' का निरर्थक प्रयोग इत्यादि दोष तो तुलसी के भाषान्तर में दूर हो ही गये हैं, केवल एक 'विसाल' शब्द की वृद्धि से एक गद्यात्मक श्लोक को एक उत्तम काव्य में परिणत कर देना भी तुलसी की ही पैनी दृष्टि का चमत्कार है॥[17]

तुलसीदास संस्कृत साहित्य के ऐसे स्थलों से प्रभावित होकर भी संस्कृत साहित्य के मूल अंश में ऐसा संशोधन कर देते हैं कि वे संस्कृत साहित्य के ऋणी हैं यह कहना मात्र पर्याप्त नहीं ; बरबस यह भी कहना पड़ता है कि संस्कृत साहित्य भी उनका ऋणी है जिसे वे पद-पद पर अपने काव्य-कौशल से मार्ग-दर्शन दे रहे हैं।

शब्दविपर्यय—केवट-प्रसंग में केवट की उक्ति है—

---

१५. मानसपीयूष पृ० ४७६

१६. दण्डी, काव्य-लक्षण, दरभंगा, १९५७, १.९३

१७. डा० शिवकुमार शुक्ल ने, 'रामचरित मानस का तुलनात्मक अध्ययन' पृ०-३६० पर विवेच्य दोहे को हनुमन्नाटक (१.१८) के निम्नश्लोक से प्रभावित माना है—शृणुत जनककल्पक्षत्रियाः शुल्कमेते दशवदनभुजानां कुण्ठिता यत्र शक्तिः। नमयति धनुरैशं यस्तदारोपणेन त्रिभुवनजयलक्ष्मीर्जानकी तस्य दाराः॥

स्पष्ट है इस श्लोक की अपेक्षा हमारे द्वारा दिया गया आनन्दरामायण का श्लोक तुलसी का मूल स्रोत है न कि डॉ० शुक्ल द्वारा दिया गया उपर्युक्त श्लोक।

'चरण कमल रज कहुँ सब कहई। मानुष करनि मूर कछु अहई ।।
छुवत सिला भई नारि सुहाई। पाहन ते न काठ कठिनाई ।।[18]

इसकी तुलना महानाटक से करें—

मानुषीकरणरेणुरस्ति ते पादयोरिति कथा प्रथीयसी।
क्षालयामि तव पादपंकजे नाथ दारुदृषदोस्तु का भिदा ।।[19]

"हे नाथ तुम्हारे चरणों की धूलि मानुषीकरण कर देती है, यह प्रसिद्ध है। मैं तुम्हारे चरणकमल धोता हूं। भला काठ और पत्थर में भेद ही क्या है।"

केवट का संकेत अहल्या की ओर है जो पत्थर से स्त्री बन गयी थी। मूल संस्कृत में काठ और पत्थर में भेद ही क्या है' यह कहा गया है। तुलसी को वह बात जँची नहीं। काठ और पत्थर का भेद स्पष्ट है; काठ कोमल है और पत्थर कठोर। वस्तुतः यह भेद केवट के पक्ष में आ रहा है। यदि पत्थर जैसी कठोर वस्तु भी स्त्री में परिणत हो सकती है तो काठ जैसी कोमल वस्तु तो और भी सरलता से स्त्री में रूपान्तरित हो जाएगी। फिर इस भेद को छिपाने की जगह उभारा क्यों न जाय। यह विचार आते ही तुलसीदास ने शब्दों में विपर्यय कर दिया—'दारुदृषदोस्तु का भिदा' के स्थान पर तुलसीदास ने लिखा—'पाहन ते न काठ कठिनाई।' सहज ही अर्थापत्ति अलंकार निष्पन्न हो गया क्योंकि 'दण्डापूपन्याय' से नाव का स्त्री में रूपान्तरित होना और भी सरल है और साथ ही मूल की युक्ति में जो तथ्यगत असत्य था कि वह काठ और पत्थर के भेद की उपेक्षा करना चाहती थी, वह भी दूर हो गया।

इस प्रकार संस्कृत मूल में जहाँ भी तुलसीदास को शिथिलता दृष्टिगोचर हुई, उन्होंने अपनी लेखनी के स्पर्श से उस अर्थगत या भावगत शिथिलता को दूर करके संस्कृत के प्रभाव को ग्रहण किया—वे केवल अनुवादक नहीं रहे।

शब्द परिवर्तन—

सीता के स्वयंवर के समय का यह स्वगत कथन लें—

अहह तात दारुनि हठ ठानी······

कहां धनु कुलिसहु चाहि कठोरा। कहँ स्यामल मृदु गात किसोरा ।।[20]

---

१८. श्रीरामचरितमानस, अयोध्याकाण्ड ९९-२-३ (पृ० ३९०)

१९. महानाटक कलकत्ता १८९०, ३-४५

२०. श्री रामचरित-मानस, बालकाण्ड, २५७. २ (पृ० २४८)

हनुमन्नाटक का निम्नलिखित श्लोक भी देखें—

कमठपृष्ठकठोरमिदं धनुर्मधुरमूर्तिरसौ रघुनन्दनः ।
कथमधिज्यमनेन विधीयतामहह तात पणस्तव दारुणः ॥[21]

"यह धनुष कछुए की पीठ की तरह कठोर है, तथा राम मधुर देह हैं। ये धनुष की प्रत्यंचा कैसे चढ़ायेंगे। अहो! पिता, तुम्हारी प्रतिज्ञा दारुण है।"

श्लोक का प्रभाव उपर्युक्त चौपाई पर स्पष्ट है। किन्तु तुलसीदास ने मूल के 'मधुर' 'शब्द के स्थान पर' 'मृदु' शब्द रखा है। यहाँ 'विषम' अलंकार है। यहाँ धनुष की कठोरता और राम में विषमता दिखानी है। धनुष को 'कठोर' कहने के बाद राम को 'मधुर मूर्ति' कहना तुलसी को खटका। 'कठोर' का विपरीत' मधुर नहीं है, 'मृदुल' या कोमल है। 'मधुर' के शब्दकोश में अनेकार्थ हैं किन्तु मधुर का अर्थ कोमल नहीं है। तुलसी की पैनी दृष्टि से यह कमी बची न रही, उन्होंने 'मधुर के स्थान पर 'मृदु' कर दिया। 'मधुर' शब्द की पूर्ति के लिए 'स्यामल' तथा 'किशोर' दो पद और लिए। यह ज्ञातव्य है कि हनुमन्नाटक के इस श्लोक के 'मधुर' का अर्थ दीपिका टीका ने भी 'सुकुमारांग' करके तुलसी के पक्ष की पुष्टि की है।[22]

शब्द का निराकरण—तुलसी को यदि मूल का कोई शब्द अवाञ्छनीय दृष्टिगोचर हुआ है तो उन्होंने उस शब्द को मानस से निस्संकोच रूप से हटा दिया है।

आनन्दरामायण[23] की निम्न पंक्तियां देखें—

विश्वामित्रस्तदा प्राह रामं चोत्तिष्ठ राघव।
तन्मुने वचनं श्रुत्वा तथेत्युक्त्वा स राघवः॥
उत्तस्थावासनाद् वेगात् प्रणनाम मुनीश्वरम् ॥

"तब विश्वामित्र ने राम से कहा कि हे राघव, उठो। मुनि के वचन सुनकर राघव 'जो आज्ञा' कहकर आसन से वेगपूर्वक उठे और मुनि को प्रणाम किया।"

प्रसंग धनुषयज्ञ का है। राम को धनुष उठाना है। गुरु ने आज्ञा दे दी है। अब राम यह आज्ञा सुनकर गुरु को प्रणाम करने के लिए वेगपूर्वक (वेगात्)

२१. हनुमन्नाटक, १. ६
२२. हनुमन्नाटक, पृ० ५
२३. आनन्दरामायण, बम्बई

उठे, यह बात तुलसी को एकदम खटक गयी। अपने विवाह के प्रसंग में कुछ करने के लिए कहने पर गुरुजनों के सम्मुख सामान्य व्यक्ति भी 'वेगपूर्वक' नहीं उठेगा, राम जैसे धीरोदात्त व्यक्तित्व की तो बात ही क्या? तुलसी ने इसी भाव को लिखते हुए न केवल 'वेगात्' शब्द को हटाया, प्रत्युत इस शब्द के अनौचित्य को दिखलाने के लिए मानो स्वयं टिप्पणी भी दी—

उठहु राम भंजहु भव जापा''''''

सुनि गुरु बचन चरन सिर नावा। हरष बिषाद न कछु उर आवा॥
ठाढ़ भये उठि सहज सुभाये'''"[२४]

राम में वेग न था। उनमें हर्ष-विषाद कुछ भी न था—यह सहज स्वभाव से उठे। 'परिकर बाँधि उठे अकुलाई'[२५] और 'तकि ताकि तमकि धनु धरहीं'[२६] अन्य राजाओं के लिए है जो 'सुनि पन सकल भूप अभिलाषे भट मानी अतिशय मन माखे'[२७] के वर्ग में आते हैं। राम के लिए 'वेगात्' कहना अनुचित है।

'वेगात्' पर तुलसी ने सटीक टिप्पणी की—'हरष-विषाद न कछु उर आवा।' यहाँ क्रिया 'आवा' में एकवचन का प्रयोग है। 'हरष विषाद' में तुलसी ने एकवचन का प्रयोग किया है, यद्यपि व्याकरण की दृष्टि से यहाँ द्विवचन (=अवधी में बहुवचन) का भी प्रयोग हो सकता था। व्याकरण के अनुसार एकवचन 'सुखदुःखम्' और द्विवचन 'सुखदुःखे' दोनों ही शुद्ध हैं।[२८]

किन्तु तुलसी कवि थे, कोरे वैयाकरण नहीं। अतः उन्होंने एकवचन का प्रयोग किया यह ध्वनित करने के लिए कि राम के लिए हर्ष-विषाद एक जैसे थे। इस प्रकार मूल में ऐसे अवसरों पर राम जैसे व्यक्ति की मनः स्थिति को वेगात् शब्द द्वारा अंकित करके बड़ी भारी भूल की गयी थी जिसे तुलसी ने विस्तार पूर्वक कारण बताते हुए दूर कर दिया।

शब्द का अर्थातिशय में प्रयोग

हनुमन्नाटक का श्लोक है—

---

२४. श्रीरामचरितमानस, बालकाण्ड, २५३. ३-४ (पृ० २४५)
२५. उपरिवत्, बालकाण्ड, २४६.३ (पृ० २४३)
२६. " " २४६. ४ (पृ० २४३)
२७. " " २४६. ३ (पृ० २४३)
२८. सिद्धान्तकौमुदी, बनारस, १६४६, पृ० १७०-विप्रतिषिद्धं चानधिकरणवाचि।

या विभूतिर्दशग्रीवे शिरश्छेदेपि शङ्करात् ।
दर्शनाद्राम देवस्य सा विभूतिर्विभीषणे ॥[29]

"जो सम्पत्ति रावण को शंकर से सिर काटने पर मिली वही सम्पत्ति विभीषण को राम के दर्शन से मिल गयी ।" तुलसीदास[30] ने इसी श्लोक से प्रभावित होकर लिखा—

'जो सम्पत्ति शिव रावनहि दीन्हि दिये दस माथ ।
सोइ संपदा विभीषनहि सकुचि दीन्ह रघुनाथ ॥

इस चौपाई की चर्चा हनुमन्नाटक के उपर्युक्त श्लोक के प्रसंग में आचार्य श्री रामचन्द्र शुक्ल ने भी की है ।[31] उन्होंने 'सकुचि' शब्द को राम की उदारता का व्यंजक बताया है । 'सकुचि' शब्द का ऐसा अर्थातिशय है कि मानसपीयूष[32] में इसके निम्न छः व्यंग्यार्थ माने गये हैं—

१—लंका की जो संपत्ति राम ने दी वह अपवित्र थी ।

२-सीता की प्राप्ति की तुलना में संपत्ति अतितुच्छ थी ।

३-लंका जल चुकी थी, अतः उसे देते हुए राम को संकोच था ।

४-विभीषण भक्त है, अतः उसके लिए संपत्ति हेय है ।

५-लंका तो विभीषण की है ही ।

६-विभीषण को भक्ति दी जा चुकी है अब संपत्ति क्या दी जाए ?

वस्तुतः विभीषण के तुलसी से पूर्व वाल्मीकि द्वारा दिये गये चित्र के संदर्भ में 'सकुचि' पद का अर्थातिशय और स्फुट हो जाता है । वाल्मीकि के अनुसार विभीषण के रामपक्ष में आ जाने का कारण विभीषण की राज्य-लोलुपता थी । तुलसी की दृष्टि में विभीषण एक भक्त है । एक भक्त को राज्य दिया जाना उसकी राज्यलोलुपता न समझ ली जाए—यही संकोच राम को है । इस प्रकार तुलसी ने संस्कृत मूल के प्रभाव को ग्रहण करते हुए भी एक ऐसा शब्द जोड़ दिया है जो अपने अर्थातिशय के कारण मूल की अपेक्षा अनेकानेक नवीन अर्थों का व्यञ्जक हो गया है । 'सकुचि' पद के अर्थातिशय का आभास तुलसी को है इसलिए उन्होंने विनयपत्रिका[33] में इसे फिर इसी प्रसंग में दुहराया है—

२९. हनुमन्नाटक, ७. १४
३०. श्रीरामचरितमानस, सुन्दरकाण्ड, ४९-ख (पृ० ६५७)
३१. रामचन्द्र शुक्ल, गोस्वामी तुलसीदास, प्रयाग, १९३५, पृ० ९०
३२. मानसपीयूष, सुन्दरकाण्ड, पृ० ३९५
३३. विनयपत्रिका (टीका वियोगी हरि) बनारस, १९२३, १६२

जो संपत्ति दस सीस अरपि के रावन सिव पहिं लीन्ही ।
सोइ संपदा बिभीषण कहँ अति सकुच सहित हरि दीन्ही ॥

मर्यादाभिनिवेश वश कथन का प्रकारान्तर—तुलसीदास को आनुषंगिक रूप में दिये गये वक्तव्यों में भी मर्यादा का अतिक्रमण सह्य नहीं है। हनुमन्नाटक में अंगद रावण से कहते हैं—

"हे रावण अपने मस्तकों के होम की विक्रमकथा रहने दो। क्या विधवा होने से डरी स्त्रियाँ अग्नि में अपनी देह को नहीं झोंक देती ?"

आस्तां मस्तकहोमविक्रमकथा पौलस्त्यविस्तारिणी ।
देहं किं न निपातयन्ति दहने वैधव्यभीताः स्त्रियः ॥[३४]

तुलसीदास को अर्थान्तरन्यास अलंकार के अन्तर्गत एक विशेष का दूसरे विशेष से समर्थन करते समय भारतीय सतियों पर लगाया गया वैधव्यभीतत्व का आरोप मर्यादा-विरुद्ध लगा। सती भीत नहीं होती—तुलसी की दृष्टि में वहाँ एक ऊँचा आदर्श है, जिसकी तुलना रावण के मस्तक होम से करना सतीत्व के आदर्श का अपमान है। तुलसीदास रावण के मस्तक होम को बाजीगर के तमाशे से ज्यादा मानने को तैयार नहीं हैं—

काटे सीस होइहि कि सूरा ।
इन्द्रजाल कहुं कहिये न बीरा ॥
काटइ निज कर सकल शरीरा ।[३५]

मूल संस्कृत श्लोक में भारतीय संस्कृति की मर्यादा का अपमान ध्वनित हो रहा था। तुलसीदास ने अर्थान्तरन्यास में तुलना का मापदण्ड बदलकर उस मर्यादा की पूर्ण रक्षा की।

कला-पक्ष—संस्कृत साहित्य से प्रभावित मानस के प्रसंगों का विशुद्ध कलापक्ष की दृष्टि से स्वतन्त्र विवेचन यहाँ अभीष्ट नहीं है। उपर्युक्त विवेचन में कलापक्ष की विवेचना भी आ गयी है। यहाँ एक उदाहरण यह दिखलाने के लिए दिया जा रहा है कि तुलसी का कलाकार मन कितना प्रबुद्ध और परिष्कृत था। हनुमन्नाटक का श्लोक है

---

३४. हनुमन्नाटक, ८. ५६

३५. श्रीरामचरितमानस, लंकाकाण्ड, २८. ५। यह राजशेखर के अनुसार 'रत्नमाला' का उदाहरण होगा क्योंकि यह पूर्ण वर्णित अर्थ प्रकारान्तर से कहा गया है।

पथि पथिकवधूभिः सादरं पृच्छ्यमाना कुवलयदलनीलः कोऽयमार्ये तवेति ।
स्मितविकसितगण्डं व्रीडविभ्रान्तनेत्रं मुखमवनमयन्ती स्पष्टमाचष्ट सीता ॥[36]

भाव यह है कि वनवास के समय सीता से स्त्रियों द्वारा यह पूछने पर कि ये नील कमल के समान नीलवर्ण तुम्हारे कौन हैं, सीता ने मुस्कराकर मुंह नीचा करके संकोचवश आँखों के संकेत से सब कुछ कह दिया ।

अब इस श्लोक के उत्तरार्ध की दो पंक्तियों में ९ मूर्धन्य वर्ण हैं और वे भी अत्यन्त निकटवर्ती—'गण्डं व्रीडविभ्रान्तनेत्रं' 'स्पष्टमाचष्ट' । यहाँ श्रुतिकटु दोष है और प्रसंग की सुकुमारता को देखते हुए यह श्रुतिकटु दोष और भी असह्य हो गया है । सीता ने संकोचवश आँखों के तिरछे संकेत से यह बताया है कि ये मेरे पति हैं। इस संकोच और आँखों के तिरछे संकेत के प्रसंग के अवसर पर 'गण्डं व्रीडविभ्रान्तनेत्रं' 'स्पष्टमाचष्ट' जैसे पदों का प्रयोग कदापि उचित नहीं है। तुलसीदास द्वारा इसी अवसर पर प्रयोग की जाने वाली पदावली दर्शनीय है । भाव वही है किन्तु पद शैय्या की सुकुमारता मूल की कटुता के सर्वथा विपरीत है—

प्रिय तन चितइ भौंह करि बाँकी [37]

खंजन मंजु तिरीछे नयननि । निज पति कहे तिन्हहि सिय सयननि ॥

यहाँ मूल के ९ मूर्धन्य वर्णों के स्थान पर केवल दो मूर्धन्य हैं और उनमें भी रेफ का ही प्रयोग है, टवर्ग का नहीं; जब कि मूल में टकार और डकार का दो बार तथा णकार का एक बार प्रयोग था । 'पिय तनु चितई भौंह करि बांकी' में सीता की चितवनि का बांकापन मानों पदावली में ही उतर आया है । 'निज पति कहे तिन्हहि सिय नयननि' तथा 'स्पष्टमाचष्ट सीता' का भाषा तथा भाव दोनों दृष्टियों से कोई मुकाबला ही नहीं । संस्कृत जैसी समृद्ध काव्यमय भाषा की रचना की तुलना में अवधी भाषा के माध्यम से लिखते हुए इतनी प्रसंगानुकूल सुकुमार पदशैय्या देने वाले तुलसी सचमुच रससिद्ध कवीश्वर हैं ।

एक दूसरा पक्ष—ऊपर के विवेचन से यह न समझ लिया जाय कि तुलसी रामचरित-मानस की तुलना में संस्कृत का राम साहित्य हेय है । उपर्युक्त सारे विवेचन में यह द्रष्टव्य है कि वाल्मीकि रामायण का एक भी

---

३६. हनुमन्नाटक, ३. १५ वहाँ स्मित व्रीडादि का प्रकारान्तर से वर्णन होने के कारण राजशेखर के अनुसार यह प्रति-कंचुक का उदाहरण होगा ।

३७. श्रीरामचरित-मानस, अयोध्याकाण्ड, ११६. ४ (पृ०-४०२)

उदाहरण नहीं मिला जहाँ तुलसी वाल्मीकि रामायण के किसी अंश से प्रभावित होकर लिखें और मूल में कुछ परिवर्तन या संशोधन न सूझा सकें।

वाल्मीकि वस्तुतः ऋषि हैं, तुलसी मुख्यतः सन्त हैं। ऋषि शब्द का प्रयोग हम यहाँ किसी रूढ़ अर्थ में न करके अपने मूल अर्थ में कर रहे हैं। वाल्मीकि द्रष्टा हैं—समग्र जीवन के द्रष्टा। उन्होंने जीवन का जैसा साक्षात्कार किया उसे वैसा ही काव्य में प्रतिफलित कर दिया है—वे यथार्थवादी हैं। इसके विपरीत तुलसी ने रामायण की प्रत्येक घटना को आदर्श के सांचे में ढालकर रखा है इसलिए तुलसी इतने विश्वसनीय नहीं बन पाये हैं, जितने वाल्मीकि। तुलसी की रामायण इतने अलौकिक तत्त्वों से भरी है कि वह केवल काव्य की दृष्टि से रामायण पढ़ने वालों को बेतुकी लगेगी। लक्ष्मण को संदेह होता है कि भरत कहीं लड़ने तो नहीं आ रहे कि इतने में ही आकाशवाणी हो जाती है कि भरत सदाशयता से आ रहे हैं। एक अन्तर्द्वन्द्व दिखलाने का सुन्दर अवसर तुलसी ने अलौकिकता के प्रलोभन में खो दिया। यही नहीं तुलसी ने असली सीता के स्थान पर माया सीता का अपहरण दिखलाकर पूरी रामायण की कथा का सौन्दर्य ही समाप्त कर दिया है। भक्त हृदय इस पर मुग्ध है किन्तु साहित्यिक व्यक्ति को इस पर आपत्ति हो सकती है। वाल्मीकि रामायण इन दोषों से बहुत कुछ मुक्त है। वहाँ राम मुख्यतः मनुष्य हैं और यदि वे नरलीला भी कर रहे हैं तो भी वह इतनी सहज और स्वाभाविक है कि किसी को यह संदेह नहीं हो सकता कि वे लीला कर रहे हैं। तुलसी के राम को रामायण का प्रायः प्रत्येक पात्र चाहे वह रावण ही क्यों न हो भगवान के रूप में जानता है। अतः वह नरलीला न होकर भगवल्लीला बन गयी है। वाल्मीकि तुलसी की अपेक्षा समय में प्राचीन किन्तु दृष्टिकोण में कहीं अधिक आधुनिक हैं। उनकी रामायण सम्पूर्ण जीवन का काव्य है, उसमें असत्य को नकारा नहीं गया है। श्रीरामचरितमानस भक्ति-काव्य है, भक्ति को निकाल दें तो मानस का केवल शरीर रह जाएगा, आत्मा चली जाएगी।

हम इस पर अधिक नहीं कहना चाहते हैं क्योंकि पहले भी इस विषय पर पर्याप्त कहा जा चुका है।[३८] मानस का एक प्रसंग हम लेंगे क्योंकि उसकी

३८. द्रष्टव्य। डा० विद्यामिश्र, वाल्मीकिरामायण एवं रामचरितमानस का तुलनात्मक अध्ययन, लखनऊ, १९६३ (२) डा० रामप्रकाश अग्रवाल वाल्मीकि और तुलसी : साहित्यिक मूल्यांकन, मेरठ, १९६६ (३) डा० जगदीश शर्मा, वाल्मीकि रामायण और रामचरित मानस, सौंदर्य विधान का तुलनात्मक अध्ययन, गुलाब पुरा, १९६९

चर्चा वाल्मीकि और तुलसी के संदर्भ में प्रासंगिक होते हुए अब तक किसी ने नहीं की है—ऐसा लगता है।

राम के राज्याभिषेक का निर्णय हो चुका है। राम सोचते हैं, हम सब भाइयों के सभी कार्य एक साथ हुए किन्तु हमारे निर्मल वंश की एक यही प्रथा अनुचित है कि अन्य भाइयों को छोड़कर बड़े भाई का ही राज्याभिषेक होता है—

जनमे एक संग सब भाई। भोजन सयन केलि लरिकाई॥
करनबेध उपबीत बिआहा। संग संग सब भार उछाहा॥
बिमल बंश यहु अनुचित एकू बन्धु बिहाइ बड़ेहि अभिषेकू॥[३९]

यह कह कर राम पछताते हैं, उनका यह पछताना भक्तों के मन की कुटिलता को दूर करे—

प्रभु सप्रेम पछितानि सुहाई। हरउ भगत मन की कुटिलाई॥[४०]

यहाँ यह प्रश्न स्वाभाविक है कि वे भक्त कौन हैं, जिनके मन की कुटिलता हरने की यहाँ कामना की जा रही है। भक्त के मन में कुटिलता कैसी? और फिर राम का वह पछताना उनके मन की कुटिलता कैसे दूर करेगा?

इन प्रश्नों का उत्तर हमारी विनम्र सम्मति में वाल्मीकि रामायण में है। बाल्मीकि ने यह लिखा है कि दशरथ ने राम से कहा कि हम उचित समझते हैं कि राम का राज्याभिषेक भरत के आने के पहले ही हो जाए—[४१]

विप्रोषितश्च भरतो यावदेव पुरोहितः।
तावदेवाभिषेकस्ते प्राप्तकालो मतो मम॥
कामं खलु सतां धर्मे भ्राता ते भरतः स्थितः।
ज्येष्ठानुवर्ती धर्मात्मा सानुक्रोशो जितेन्द्रियः
किं तु चित्तं मनुष्याणामनित्यमिति मे मतिः।

स्पष्ट संकेत यह है कि दशरथ के मन में भरत के प्रति संदेह है और इस संदेह में राम भी भागीदार हैं। मानस के राम तथा भरत के चरित्र को देखते हुए यह कहना कि राम भरत के प्रति संदेह रखते थे, बड़ी कुटिलता होगी। किन्तु यह 'कुटिलता' वाल्मीकि की कृति में है। वाल्मीकि तुलसी के परम पूज्य हैं, वे उनके आराध्य देव के चरित्र के प्रथम गायक हैं, राम-कथा भी गंगोत्री है।

३९. श्रीरामचरितमानस, अयोध्याकाण्ड, ९. २. ४ (पृ० ३३०)
४०. उपरिवत्, अयोध्याकाण्ड, ९.४ (पृ० ३३०)
४१. वाल्मीकि रामायण, बम्बई. १९३४, २. ४. २५-२७

उनके प्रति कुछ कहना तुलसी के लिए संभव न था किन्तु अपने आराध्यदेव राम पर इतना बड़ा लाञ्छन भी वह सहन नहीं कर सकते थे कि वे भरत पर संदेह कर उसकी अनुपस्थिति में राज्य हड़पने की योजना बनायें या ऐसी किसी योजना में भागीदार हों। अतः तुलसी ने राम के मुंह से उस प्रथा की ही निन्दा करवा दी, जिसके अन्तर्गत उनका अभिषेक होना था और उन्हें यह दुःख हुआ कि अभिषेक उनका अकेले का हो और सब भाइयों का नहीं। उनका इस प्रकार दुःख करना भक्तों के मन की कुटिलता दूर करे। स्पष्ट है कि वहाँ भक्त से अभिप्रेत स्वयं वाल्मीकि हैं। आराध्यदेव के आदर्श-चरित्र को अक्षुण्ण रखने के लिए वाल्मीकि की कल्पना को भी तुलसी को 'कुटिल' कहना पड़ा और फिर उस कुटिलता के परिमार्जन की कामना भी अपनी युक्ति से की। यह अर्थ न लेने पर 'हरउ भगत मन की कुटिलाइ' पंक्ति की यहाँ कोई संगति नहीं बनती यद्यपि मानस पीयूष में इस पंक्ति की संगति लगाने के लिए वहाँ ७-८ विद्वानों के भिन्न-भिन्न मत दिये हैं।[४२]

इन भक्तों में प्रायः कथावाचकों के मत हैं। किन्तु यहां आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का मत प्रस्तुत करते हैं, क्योंकि 'सर्वे पदा हस्तिपदे निमग्नाः—

'कोई आदमी कुटिल है, सरल कैसे हो ? गोस्वामी जी कहते हैं कि जीवन की सरलता के अनुभव से राम के अभिषेक की तैयारी हो रही है, इस पर राम सोचते हैं—"जनमे एक संग" इत्यादि [४३]

वस्तुतः ऐसे पचासों स्थल हैं, जहाँ तुलसी की आदर्शवादिता वाल्मीकि की यथार्थ दृष्टि से बहुत दूर जा पड़ती है। एक उदाहरण है जहाँ यह विरोध स्पष्ट है। सीता रावण के यहाँ से लौटी हैं। वाल्मीकि रामायण में राम उनसे कहते हैं—

"हे सीता, तुम यथासुख लक्ष्मण या भरत में अपना मन लगाओ"। या जैसा तुम्हें अच्छा लगे करो— शत्रुघ्न, सुग्रीव या राक्षस विभीषण में अपना मन लगाओ।[४४]

अब तुलसी के लिए राम के मुंह से सीता के लिए यह शब्द निकालना स्वप्न में भी असम्भव था। उन्होंने मानस में इन वाक्यों को न कहलवाकर केवल इतना कह दिया कि राम ने सीता को कुछ 'दुर्वाद' कहे—

---

४२. मानसपीयूष, अयोध्याकाण्ड, पृ० ६८-६९
४३. उपरिवत्, अयोध्याकाण्ड, पृ० ६९
४४. वाल्मीकि रामायण, ६/११५/२१-२३

तेहि कारन करुनानिधि कहे कछुक दुर्बाद।[४५]

अध्यात्मरामायण ने भी यह कहकर इस प्रसंग पर परदा डाला था—
'अवाच्यान्बहुशः प्राह तां तदा रघुनन्दनः।[४६]

यद्यपि इन स्थलों पर तुलसीदास वाल्मीकि रामायण से स्थूल अर्थों में प्रभावित नहीं हैं किन्तु सूक्ष्म अर्थों में प्रतिक्रिया भी प्रभाव का ही एक रूप है। हमें तो लगता है कि स्थान स्थान पर वाल्मीकि को अपने आदर्शों के विरुद्ध जाते देख कर तुलसी को लगा होगा बाल्मीकि तो राम नाम को उलटा जप रहे होंगे—

जान आदि कवि नाम प्रतापू। भयउ सुद्ध हरि उलटा जापू॥[४७]

हमारा यह अभिप्राय कदापि नही है कि वाल्मीकि के प्रति तुलसी के मन में कोई दुर्भावना है। उन्होने वाल्मीकि की वन्दना अत्यन्त विनयपूर्वक की है—

बंदऊँ मुनि पद कंज रामायन जेहि निरमयउ।
सखर सुकोमल मंजु दोष रहित दूसन रहित॥[४८]

किन्तु इस पर भी तुलसी और वाल्मीकि का मार्ग पृथक्-पृथक् हैं जो कभी कभी परस्पर विपरीत भी प्रतीत होता है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उनमें से कोई एक अप्रामाणिक है—

पुनः पुनः कल्पभेदाज्जाताः श्रीराघवस्य हि।
कल्पभेद हरिचरित सुहाए। भाँति अनेक मुनीसन्ह गाए।
करिअ न संसय अस उर आनी। सुनिअ कथा सादर रति मानी॥[४९]

अन्यथा यह कैसे कल्पना की जा सकती है कि तुलसी के राम वाल्मीकि के राम की तरह यह कह दें कि—

"हे लक्ष्मण, कौन मूर्ख व्यक्ति स्त्री के लिए आज्ञाकारी पुत्र को ऐसे छोड़ देगा, जैसे मेरे पिता ने मुझे छोड़ दिया।[५०]

---

४५. श्रीरामचरितमानस, लंकाकाण्ड, १०८ (पृ० ७५८)
४६. अध्यात्मरामायण, १२/७४-७५
४७. श्रीरामचरितमानस, बालकाण्ड १८.३ (पृ० ७७)
४८. उपरिवत्, बालकाण्ड, १४ घ (पृ० ७३)
४९. आनन्दरामायण, बालकाण्ड, (पृ० १७७)। तुलनीय : नलचम्पू, १.११ सदूषणापि निर्दोषा सखरापि सुकोमला। नमस्तस्मै कृता येन रम्या रामायणी कथा।
५०. बाल्मीकि रामायण, बालकाण्ड, २. ५३. १०

तेहि कारन करुनानिधि कहे कछुक दुर्वाद।[४५]

अध्यात्मरामायण ने भी यह कहकर इस प्रसंग पर परदा डाला था—
'श्रावाच्यान्वहुशः प्राह तां तदा रघुनन्दनः।[४६]

यद्यपि इन स्थलों पर तुलसीदास वाल्मीकि रामायण से स्थूल अर्थों में प्रभावित नहीं हैं किन्तु सूक्ष्म अर्थों में प्रतिक्रिया भी प्रभाव का ही एक रूप है। हमें तो लगता है कि स्थान स्थान पर वाल्मीकि को अपने आदर्शों के विरुद्ध जाते देख कर तुलसी को लगा होगा वाल्मीकि तो राम नाम को उलटा जप रहे होंगे—

जान आदि कवि नाम प्रतापू। भयउ सुद्ध हरि उलटा जापू॥[४७]

हमारा यह अभिप्राय कदापि नहीं है कि वाल्मीकि के प्रति तुलसी के मन में कोई दुर्भावना है। उन्होंने वाल्मीकि की वन्दना अत्यन्त विनयपूर्वक की है—

बंदऊँ मुनि पद कंज रामायन जेहि निरमयउ।
सखर सुकोमल मंजु दोष रहित दूसन रहित॥[४८]

किन्तु इस पर भी तुलसी और वाल्मीकि का मार्ग पृथक्-पृथक् हैं जो कभी कभी परस्पर विपरीत भी प्रतीत होता है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उनमें से कोई एक अप्रामाणिक है—

पुनः पुनः कल्पभेदाज्जाताः श्रीराघवस्य हि।
कल्पभेद हरिचरित सुहाए। भाँति अनेक मुनीसन्ह गाए।
करिअ न संसय अस उर आनी। सुनिअ कथा सादर रति मानी॥[४९]

अन्यथा यह कैसे कल्पना की जा सकती है कि तुलसी के राम वाल्मीकि के राम की तरह यह कह दें कि—

"हे लक्ष्मण, कौन मूर्ख व्यक्ति स्त्री के लिए आज्ञाकारी पुत्र को ऐसे छोड़ देगा, जैसे मेरे पिता ने मुझे छोड़ दिया।[५०]

---

४५. श्रीरामचरितमानस, लंकाकाण्ड, १०८ (पृ० ७५८)
४६. अध्यात्मरामायण, १२/७४-७५
४७. श्रीरामचरितमानस, बालकाण्ड १८.३ (पृ० ७७)
४८. उपरिवत्, बालकाण्ड, १४ घ (पृ० ७३)
४९. आनन्दरामायण, बालकाण्ड, (पृ० १७७)। तुलनीय : नलचम्पू, १.११ सदूषणापि निर्दोषा सखरापि सुकोमला। नमस्तस्मै कृता येन रम्या रामायणी कथा।
५०. बाल्मीकि रामायण, बालकाण्ड, २. ५३. १०

तुलसी तो क्या, तुलसी के पितृ-भक्त राम के जन-जन के मन में बस जाने के कारण वाल्मीकिरामायण के इस श्लोक को आज कोई भी हिन्दू प्रामाणिक मानने को तैयार नहीं होगा। किन्तु तुलसी अपना समाधान दे चुके हैं—

कल्प भेद हरि चरित सुहाए। भाँति अनेक मुनीसन्ह गाए॥

निष्कर्ष—रामचरितमानस पर संस्कृत साहित्य का अत्यन्त व्यापक प्रभाव है, किन्तु जैसा कि प्राय: मान लिया जाता है कि तुलसी ने संस्कृत साहित्य का अनुवाद मात्र कर दिया है, यह धारणा नितान्त भ्रान्त है। संस्कृत साहित्य से सीधे प्रभावित स्थलों पर भी तुलसीदास ने रामचरितमानस में कहीं अभिव्यक्ति की भंगिमा में भेद डालकर, कहीं कोई शब्द जोड़कर, कहीं कोई शब्द हटाकर, कहीं कोई शब्द बदलकर तथा कहीं शब्द प्रयोग के कौशल से न केवल मूल की भूल दूर की है प्रत्युत काव्य-सौन्दर्य की भी अतिशय वृद्धि की है। मर्यादा तथा आदर्श की रक्षा के लिए वे अपने परम पूज्य वाल्मीकि को अत्यन्त सजग आलोचक, सहृदय कवि तथा आदर्शों के गायक के रूप में ग्रहण करते हैं—यांत्रिक रूप में नहीं। उनका मुख्य उद्देश्य राम का गुणगान है, कविता लिखना नहीं किन्तु विशुद्ध कला पक्ष की दृष्टि से भी वे संस्कृत के मूल कवियों की भूलों को बराबर सुधारते चले गए हैं।

तुलसी के मानस की अपनी सीमायें अवश्य हैं—विशेष कर आदि-कवि वाल्मीकि के व्यापक जीवन-दर्शन के सामने, लेकिन तब भी राम को जन-जीवन में आदर्श मर्यादा पुरुषोत्तम के रूप में स्थापित उन्होंने ही किया है, किसी संस्कृत के कवि ने नहीं। फिर वाल्मीकि के वीर रस, संस्कृत नाटकों के शृङ्गार रस तथा अध्यात्म रामायण के भक्ति रस की त्रिवेणी में एकत्र स्नान करना हो तो मानस में ही अवगाहन करना होगा। संस्कृत साहित्य के प्रभाव को निष्क्रिय यांत्रिक रूप में ग्रहण न करने का ही यह परिणाम है कि वह अध्यात्मरामायण जिस पर रामचरितमानस का ढाँचा खड़ा हुआ है आज केवल एक सम्प्रदाय तक सीमित रह गई है किन्तु रामचरितमानस जन-जन का कंठहार बना हुआ है।

हमारा तो यह कहना है कि एक दृष्टि से तुलसी की काव्य प्रतिभा के मूल्यांकन का अवसर संस्कृत साहित्य से प्रभावित स्थलों में अधिक है अपेक्षाकृत उन स्थलों के जो तुलसी के बिल्कुल अपने हैं।

22

रामायण में समन्वय की भावना

वाल्मीकि की रामायण में भारत की न केवल भौगोलिक, अपितु सांस्कृतिक एकता भी स्पष्ट प्रतिबिम्बित होती है। यद्यपि राजनैतिक दृष्टि से उन दिनों भारत छोटे-छोटे राज्यों में विभक्त था परन्तु इन राज्यों के निवासियों में एक ऐसी मौलिक समन्वय की भावना थी कि राज्यों की पार्थिव सीमायें उनके निवासियों के हृदयों को विभक्त न कर सकीं। दशरथ ने कैकेयी से राम को वन में न भेजकर किसी भी प्रदेश का राज्य माँगने का आग्रह करते हुए निम्न प्रदेशों के नाम गिनवाए—

> द्राविडाः सिन्धुसौवीराः सौराष्ट्रा दक्षिणापथाः।
> वङ्गाङ्गमगधा मत्स्याः समृद्धाः काशिकोसलाः॥ अयो. १०. ३७.

इस श्लोक में परिगणित राज्यों के नाम इस बात के प्रमाण हैं कि वाल्मीकि भारत की भौगोलिक एकता से सुपरिचित थे। पश्चिम में सिन्धु, सौवीर तथा सौराष्ट्र, उत्तर में काशी और कोसल, पूर्व में मगध, अंग और वंग तथा दक्षिण में द्राविड और दक्षिणापथ—इस प्रकार लगभग सारा भारत रामायण में भौगोलिक दृष्टि से एक राष्ट्र के रूप में प्रस्तुत किया गया है।

रामायण में इन राज्यों की परिगणना मात्र ही की गई हो, यह बात नहीं है। इन सभी राज्यों के निवासी सांस्कृतिक तथा धार्मिक अवसरों पर एकत्रित होकर अपनी एकता को सक्रिय बनाये रखते थे। दशरथ के अश्वमेघ यज्ञ में वशिष्ठ ने सुमन्त्र को केकयराज, अंगेश्वर, कोसलराज तथा मगधाधिपति के अतिरिक्त दक्षिण भारत के राजाओं को भी आमन्त्रित करने का आदेश दिया था—

> प्राचीनान्सिन्धुसौवीरान्सराष्ट्रेयांश्च पार्थिवान्।
> दाक्षिणात्यान्नरेन्द्रांश्च समस्तानानयस्व ह॥ बा. का. १३. २७-२८

राम को युवराज पद देते समय चारों दिशाओं के न केवल आर्य अपितु आर्येतर एवं आदिवासी राजा भी उपस्थित थे—

> प्राच्योदीच्याः प्रतीच्याश्च दाक्षिणात्याश्च भूमिपाः।
> म्लेच्छाश्चार्याश्च ये चान्ये वनशैलान्तवासिनः॥ अयो. ३.२५

किष्किन्धा काण्ड में सुग्रीव ने सीता को खोजने के लिए वानरों को भेजते समय मेकल, उत्कल, दशार्ण, अवन्ती, विदर्भ, ऋष्टिका, माहिषक, मत्स्य, कलिंग, कौशिक, आन्ध्र, पुंड्र, चोल, पाण्ड्य तथा केरल का नामोल्लेख किया है (कि० ४१. ६—१२।

रामायण में चार प्रमुख यात्राओं का वर्णन है—पहली राम की सिद्धाश्रम यात्रा, तथा मिथिला-यात्रा, दूसरी वन-यात्रा, तीसरी भरत की कैकेय से अयोध्या-यात्रा तथा चौथी रावण की लंका से मरीचि के आश्रम की ओर यात्रा। इन चारों स्थानों पर मार्ग में आने वाले प्रदेशों का वर्णन वाल्मीकि ने इतनी तन्मयता तथा अपनत्व की भावना से किया है कि पाठक के मानस पर उन प्रदेशों की भावनात्मक एकता की सहज छाप पड़े बिना नहीं रहती। वितस्ता (झेलम), चन्द्रभागा (चिनाव), इरावती (रावी), विपाशा (व्यास), तथा शतद्रु (सतलुज) नामक पंजाब की प्रसिद्ध पाँच नदियों के अतिरिक्त सरस्वती (घग्घर), दृषद्वती (चितांग), यमुना, इक्षुमती (ईखन); चर्मण्वती (चम्बल), गोमती, तमसा, हिरण्यवाहु (सोना), कौशिकी (कोसी), लौहित्या (ब्रह्मपुत्र) आदि उत्तर भारत की नदियों तथा नर्मदा, पयोष्णी (ताप्ती) गोदावरी एवं ताम्रपर्णी आदि दक्षिण भारत की नदियों तथा अर्बुद, विन्ध्य, सह्य, दर्दुर, मलय, महेन्द्र, माल्यवान, मैनाक तथा त्रिकूट आदि पर्वतों के सजीव चित्रण केवल काव्यात्मक दृष्टि से ही नहीं अपितु राष्ट्रीयता की दृष्टि से भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। संक्षेप में उत्तर में कम्बोज से लेकर दक्षिण में पाण्ड्य तक तथा पश्चिम में गन्धर्व से लेकर पूर्व में कामरूप तक सारे भारत की विन्ध्य-हिमाचल गंगा यमुना' युक्त शस्यश्यामला वसुन्धरा को एकराष्ट्र के सूत्र में बाँध दिया गया है।

रामायण में जड़ भौगोलिक एकता की अपेक्षा भी चेतनात्मक सांस्कृतिक एकता पर अधिक बल दिया गया है। आर्य-संस्कृति, वानर-संस्कृति तथा राक्षस-संस्कृति का निरूपण रामायण में विशेष रूप से हुआ है। इन तीनों संस्कृतियों में बाह्य विभिन्नता होते हुए भी आन्तरिक एकता है। इन तीनों संस्कृतियों का मूल आधार हैं—वेद। आर्य राम स्वयं तो 'वेद—वेदांग—तत्त्वज्ञ' (बा. क. १. १४) तथा सम्यक्विद्याव्रतस्नात (अयो. २. ३४) थे ही, वानर संस्कृति के प्रतिनिधि हनुमान भी चारों वेदों में इतने प्रवीण थे कि उनके वार्तालाप के ढंग से ही राम ने यह अनुमान लगा लिया कि जो व्यक्ति ऋग्वेद की शिक्षा पाये हुए न हो, यजुर्वेद का अभ्यास किये हुए न हो और सामवेद का ज्ञाता न हो, वह ऐसी वाणी नहीं बोल सकता—

नानृग्वेदविनीतस्य नायजुर्वेदधारिणः
नासामवेदविदुषः शक्यमेवं विभाषितुम्। कि. ३.२८

आर्यों और वानरों की तो बात ही क्या, राक्षसराज रावण भी 'वेद-विद्या-व्रत-स्नात' था (यु० १२-६०)। हनुमान ने लंका में देखा कि राक्षस वेदपाठ में संलग्न थे:—

शुश्राव जपतां तत्र मन्त्रान् रक्षोगृहेषु वै।
स्वाध्यायनिरतांश्चैव यातुधानान्ददर्श ह।। (सु० ४-१३)

वैदिक संस्कृति का केन्द्र है—यज्ञानुष्ठान। वन में विश्वामित्र और अयोध्या में दशरथ, सभी यज्ञों में व्यापृत रहते थे। वानर भी अग्नि को इतना पवित्र मानते थे कि राम से मैत्री करते समय सुग्रीव ने प्रदीप्त अग्नि को साक्षी बनाया—

ततोऽग्निं दीप्यमानं तौ चक्रतुश्च प्रदक्षिणम्।
सुग्रीवो राघवश्चैव वयस्यत्वमुपागतौ।। (कि० का० ५.१५.१६)

ब्राह्मणों और यज्ञों के कट्टर शत्रु राक्षस भी सेनापति प्रहस्त के रणभूमि में जाते समय उसकी मंगल-कामना के लिए न केवल अग्नि में आहुतियाँ देने लगे, अपितु ब्राह्मणों को भी नमस्कार करने लगे—

हुताशनं तर्पयतां ब्राह्मणांश्च नमस्यताम्। (सु० का० ५७-२१)

रावण की मृत्यु पर विलाप करते समय विभीषण ने उसे प्रतिदिन अग्नि होत्र करने वाला बताया है—

एषो हिताग्निश्च महातपाश्च वेदान्तगः कर्मसु चाग्र्यवीर्यः।[२४]

स्पष्ट है कि आर्य, वानर एवं राक्षसों में क्रमशः सत्त्वगुण, रजोगुण तथा तमोगुण की प्रधानता के कारण उनके आचार-विचार में अन्तर अवश्य था। परन्तु यह अन्तर मौलिक नहीं था। यह तीनों संस्कृतियाँ वेद एवं वेद में प्रतिपादित कर्मकाण्ड पर अवलम्बित थीं। स्त्री-पात्रों के चरित्र पर दृष्टिपात करने से भी तीनों संस्कृतियों की एकता परिलक्षित होती है। तीनों संस्कृतियाँ पतिव्रतधर्म को सर्वोपरि मानती हैं। आर्यों में अहल्या तथा सीता, वानरों में तारा तथा राक्षसों में मन्दोदरी को इस गुण के कारण इतना महत्व मिला कि बिना आर्य-अनार्य का भेद किये, इन चारों का ही स्मरण पाप-विनाशक मान लिया गया है—

अहल्या द्रौपदी सीता तारा मन्दोदरी तथा।
पञ्च कन्याः स्मरेन्नित्यं महापातकनाशनम्।।

यह रामायण की समन्वयात्मक दृष्टि का सुन्दर निदर्शन है।

रामायण काल में संस्कृत भाषा ने भी भारत को एकता के सूत्र में पिरोने में बहुत सहायता की। वानर आदि वन्य जातियों अथवा राक्षसों से सम्पर्क करने में राम को कहीं भी दुभाषिये की आवश्यकता नहीं हुई। कुछ स्थानीय

भेद के साथ सभी संस्कृत बोल और समझ सकते थे। अशोक-वाटिका में हनुमान ने सीता को अपना सन्देश मानुषी संस्कृत में ही कहा यद्यपि वे द्विजातियों की परिष्कृत साहित्यिक संस्कृत में भी बोल सकते थे। परन्तु उन्हें यह भय था कि ऐसा करने से कहीं सीता उन्हें रावण न समझ ले क्योंकि रावण द्विजातियों की संस्कृत बोलता था। इस दृष्टि से तो रावण वानरों की अपेक्षा भी आर्य-संस्कृति के अधिक निकट आता है—

अहं ह्यतितनुश्चैव वानरश्च विशेषतः।
वाचं चोदाहरिष्यामि मानुषीमिह संस्कृताम्॥
यदि वाचं प्रदास्यामि द्विजातिरिव संस्कृताम्।
रावणं मन्यमाना मां सीता भीता भविष्यति॥ सु.का. ३०.१७.१८

यही नहीं, बहुत से राक्षस संस्कृत-ज्ञान का अनुचित लाभ भी उठाते थे। वे संस्कृत में ब्राह्मणों को आमन्त्रित करते थे और फिर उन्हें धोखे से मार डालते थे—

धारयन् ब्राह्मणं रूपमिल्वलः संस्कृतं वदन्।
आमन्त्रयति विप्रान् स श्राद्धमुद्दिश्य निर्घृणः॥ अरण्य का० ११.५५

राम ने बालि या रावण को मार कर वानर संस्कृति अथवा राक्षस-संस्कृति का नाश करने की बात कभी नहीं सोची। उनके राज्य में बिना किसी प्रकार का हस्तक्षेप किए उन्होंने सुग्रीव और विभीषण को वहाँ प्रतिष्ठित कर दिया। अपनी इस उदारता के बल पर ही वन में एकाकी राम इतनी सैन्य-शक्ति का संचय कर पाए कि रावण जैसे पराक्रमी सम्राट् को परास्त कर सके। उनकी सौम्यता के वशीभूत होकर ही वन में गुहराज अपना समस्त राज्य उन पर न्यौछावर करने को तैयार हो गए थे—

वयं प्रेष्या भवान्भर्ता साधु राज्यं प्रशाधि नः। अयो० ५०-३१

राम ने निषाद जाति के गुहराज को अपनी भुजाओं में समेट लिया—

—भुजाभ्यां साधुवृत्ताभ्यां पीडयन्वाक्यमब्रवीत्। अयो० ५०-४१

इस व्यवहार से गुहराज इतना प्रभावित हुआ कि भरत को ससैन्य आते देखकर उन्हें राम का शत्रु समझ कर उनसे लड़ने को तैयार हो गया—

यदि तुष्टस्तु भरतः रामस्येह भविष्यति।
इयं स्वस्तिमती सेना गंगामद्य तरिष्यति॥ अयो० ८४-६

इस अकृत्रिम प्रेम के सम्मुख जाति-पाँति एवं ऊँच-नीच के सब भेद समाप्त हो जाते हैं। इधर राम भी शबरी द्वारा सञ्चित वन्य फल-मूलों को प्रेमपूर्वक ग्रहण करते हैं और शबरी को 'अबहिष्कृता' बतलाते हैं। अ.७४.१६

पक्षीराज जटायु ने राम के सम्मुख जो सृष्टि की उत्पत्ति का वर्णन किया है उसमें न केवल दैत्य, दानव तथा मनुष्यों को अपितु वानर, नाग, मृग आदि वन्य जातियों को भी एक ही परिवार का सदस्य बताया है । अ. का १४.५ ५३

राम का प्राणिमात्र के प्रति उदार दृष्टिकोण था । रावण की मृत्यु पर वे विभीषण से बोले, "वैर मरण के साथ ही समाप्त हो जाता है । हमारा कार्य सम्पन्न हुआ । हे विभीषण ! इसका अन्त्येष्टि संस्कार सम्पन्न करो । जैसा यह तुम्हारे लिए है, वैसा ही मेरे लिए भी है"--

मरणान्तानि वैराणि निवृत्तं नः प्रयोजनम् ।
क्रियतामस्य संस्कारो ममाप्येष यथा तव ॥ यु० १६०-२५

इस समन्वय-दृष्टि की समर्थक होने के कारण ही रामायण भारत के सभी प्रान्तों के सभी मतावलम्बियों में समान रूप से इतनी लोकप्रिय हो गई है ।

23

FAIRY TALES AND FABLES : THEIR MIGRATION TO THE WEST

Fables are very popular from the earliest times amongst Indians. There are no stories in the Ṛgveda, but the Upaniṣads contain many interesting stories. In the Mahābhārata we can trace the origin of many of the stories of the Pañcatantra. The Buddhists in their Jātaka stories established a close relationship between the animals and the men, which became a common feature of Indian stories. There is evidence to show that beast fables were current at the time of Patañjali.

The fables of India are famous for their ethical tone and practical wisdom. They teach morality but with due regard to the necessities of life. The works of fairy tales and fables contain stories within stories after the fashion of a set of Chinese boxes.

Most of the stories are told in direct speech. The Buddhists and the Jainas also used tales to illustrate the points of their respective philosophies.

The writers on Sanskrit poetics did not make any distinction between the fable and the tale. All sorts of human actions are transferred to the animal kingdom in the works of fairy tales and fables. The main narrative of these works is related in prose whereas the universal truths are given verses profusely occurring in the text of the stories.

The earliest work containing the collection of fables is the Bṛhatkathā of Guṇāḍhya. Guṇāḍhya has been given the same place as Vālmīki and Vyāsa. Guṇāḍhya is mentioned by great poets like Govardhana, Bāṇa and Daṇḍin. Scholars are of the opinion that this work may have been available till the twelfth century A.D. No traces of this work, however, are available today. It is known only from its abridgements-Kathāsaritsāgara and Bṛhatkathāmañjarī of Somadeva and Kṣemendra of Kashmir, Bṛhatkathā-ślokasaṁgraha of

Budhasvāmi of Nepal and Bṛhat-kathā-mañjarī of Vāmana Bhaṭṭa of South India.

The story of Bṛhat-kathā gives the adventures of Naravāhana datta, son of Udayana of Kauśāmbī.

The earliest abridgement of the Bṛhat-kathāśloka-saṁgraha is by Budhasvāmī of Nepal. It is considered to be a work of the 8th or 9th century A.D. The work is available only in fragments containing 4539 verses in 28 Cantos. It is supposed to have at least 25000 verses. This work has many Prākṛta forms suggesting that it is nearer to the original. Budhasvāmī has been praised for his lively outlook on life, for his vivid descriptions and well conceived characters. His style is simple and without verbosity. This work was discovered in Nepal and, therefore, it has been connected with that country.

The second abridgement of this work Bṛhat-kathā-mañjarī was prepared in 1037 A.D. by Kṣemendra. Kṣemendra tried to condense a lengthy story in 7500 stanzas which made his work cumbersome. From two other abridgements of the Mahābhārata and the Rāmāyaṇa it can safely be inferred that his Kathāmañjarī is a faithful representation of the original.

The third abridgement of Bṛhatkathā was prepared by Somadeva between 1063 and 1081 A.D. It has eighteen chapters, 124 sub-chapters and 24000 stanzas. Kathā-sarita-sāgara is superior to Bṛhat-kathā-mañjarī in many respects. Somadeva is not obscure as Kṣemendra. Somadeva's style is attractive and simple. His knowledge of human nature is superb His work has all the characteristics of a mahākāvya. One of the most popular stories in this work is that of king Śibi who sacrificed his life to save a pigeon from a hawk.

Another old collection of the stories is Avadāna Śataka which was translated into Chinese in the middle of the 3rd century A.D. The purpose of these stories is to establish the doctrine of Karman. The author of this collection who must have been a Buddhist is not known. Kṣemendra took some of these stories and composed Avadānakalpalatā. Another book dealing with the life of Bodhisattva is the Jātakamālā of Ārya Śūra which was translated into Chinese in 434 A.D.

A collection of fairy tales is Vaitāla Pañcaviṁśati. It has 25 stories each of which ends in a solution to a difficult riddle. These stories are found in the Bṛhatkathāmañjarī and Kathāsarit sāgara also. It has two prose versions by Jambhala datta and an anonymous author. Vallabhadeva made an abbreviation of this work. The popularity of this work is proved by the fact that it has been translated into many Indian languages.

Another work giving the feats of Vikramāditya in 32 stories is Siṁhāsana-dvātriṁśikā. These stories were narrated to king Bhoja. This work has many versions. One of them is a Jaina version by Kṣemaṅkara of the 14th century. A version is attributed to Vararuci in Bengal. In South India the work is known as Vikramārkacarita.

Another work of interest is Śuka-saptati. Its framework is amusing Its stories have a touch of humour. Religion plays a part in helping in morality in these tales. This work has also many versions in modern Indian languages. As Hemacandra was familiar with this work, it must have been composed before 1000 A.D.

Besides, there are some minor story collections also. Mention may be made of Kathārṇava by Śivadāsa, Kathāmahodadhi of Somacandra, Kathāprakāśa of Jagannātha Miśra and Bhojaprabandha of Ballāla Sena.

Pañcatantra is undoubtedly the most famous collection of fables which has a circulation in the world, next only to the Bible. As it is clear from the name it has five sections. It is said that Viṣṇuśarmā composed this work extracting the essence of all Nīti-śāstras. The word Dīnāra has been used in this work, which shows that it was composed after the Christian era. It appears that the author of pañcatantra is indebted to the author of Arthaśāstra for any of the technical terms and political thoughts.

Hertel made a remarkable contribution in analysing different versions of the Pañcatantra. Primarily it has two distinct versions: Tantrākhyāyikā and Pañcatantra. The Syrian version resembles the version of Tantrākhyāyikā. It is written in a simple style. This text is of Kashmir origin.

Another version of Pañcatantra is that which was translated into Pahalvi in 570 A.D. The third version of Pañcatan-

Budhasvāmi of Nepal and Bṛhat-kathā-mañjarī of Vāmana Bhaṭṭa of South India.

The story of Bṛhat-kathā gives the adventures of Naravāhana datta, son of Udayana of Kauśāmbī.

The earliest abridgement of the Bṛhat-kathāśloka-saṁgraha is by Budhasvāmī of Nepal. It is considered to be a work of the 8th or 9th century A.D. The work is available only in fragments containing 4539 verses in 28 Cantos. It is supposed to have at least 25000 verses. This work has many Prākṛta forms suggesting that it is nearer to the original. Budhasvāmī has been praised for his lively outlook on life, for his vivid descriptions and well conceived characters. His style is simple and without verbosity. This work was discovered in Nepal and, therefore, it has been connected with that country.

The second abridgement of this work Bṛhat-kathāmañjarī was prepared in 1037 A.D. by Kṣemendra. Kṣemendra tried to condense a lengthy story in 7500 stanzas which made his work cumbersome. From two other abridgements of the Mahābhārata and the Rāmāyaṇa it can safely be inferred that his Kathāmañjarī is a faithful representation of the original.

The third abridgement of Bṛhatkathā was prepared by Somadeva between 1063 and 1081 A.D. It has eighteen chapters, 124 sub-chapters and 24000 stanzas. Kathā-sarita-sāgara is superior to Bṛhat-kathā-mañjarī in many respects. Somadeva is not obscure as Kṣemendra. Somadeva's style is attractive and simple. His knowledge of human nature is superb His work has all the characteristics of a mahākāvya. One of the most popular stories in this work is that of king Śibi who sacrificed his life to save a pigeon from a hawk.

Another old collection of the stories is Avadāna Śataka which was translated into Chinese in the middle of the 3rd century A.D. The purpose of these stories is to establish the doctrine of Karman. The author of this collection who must have been a Buddhist is not known. Kṣemendra took some of these stories and composed Avadānakalpalatā. Another book dealing with the life of Bodhisattva is the Jātakamālā of Ārya Śūra which was translated into Chinese in 434 A.D.

A collection of fairy tales is Vaitāla Pañcaviṁśati. It has 25 stories each of which ends in a solution to a difficult riddle. These stories are found in the Bṛhatkathāmañjarī and Kathāsarit-sāgara also. It has two prose versions by Jambhala datta and an anonymous author. Vallabhadeva made an abbreviation of this work. The popularity of this work is proved by the fact that it has been translated into many Indian languages.

Another work giving the feats of Vikramāditya in 32 stories is Siṁhāsana-dvātriṁśikā. These stories were narrated to king Bhoja. This work has many versions. One of them is a Jaina version by Kṣemaṅkara of the 14th century. A version is attributed to Vararuci in Bengal. In South India the work is known as Vikramārkacarita.

Another work of interest is Śuka-saptati. Its framework is amusing Its stories have a touch of humour. Religion plays a part in helping in morality in these tales. This work has also many versions in modern Indian languages. As Hemacandra was familiar with this work, it must have been composed before 1000 A.D.

Besides, there are some minor story collections also. Mention may be made of Kathārṇava by Śivadāsa, Kathāmahodadhi of Somacandra, Kathāprakāśa of Jagannātha Miśra and Bhojaprabandha of Ballāla Sena.

Pañcatantra is undoubtedly the most famous collection of fables which has a circulation in the world, next only to the Bible. As it is clear from the name it has five sections. It is said that Viṣṇuśarmā composed this work extracting the essence of all Nīti-śāstras. The word Dīnāra has been used in this work, which shows that it was composed after the Christian era. It appears that the author of pañcatantra is indebted to the author of Arthaśāstra for any of the technical terms and political thoughts.

Hertel made a remarkable contribution in analysing different versions of the Pañcatantra. Primarily it has two distinct versions: Tantrākhyāyikā and Pañcatantra. The Syrian version resembles the version of Tantrākhyāyikā. It is written in a simple style. This text is of Kashmir origin.

Another version of Pañcatantra is that which was translated into Pahalvi in 570 A.D. The third version of Pañcatan-

tra is preserved in the Brhat-kathā-mañjarī of Kṣemendra and Kathāsaritsāgara of Somadeva who summarises the Bṛhat-Kathā of Guṇāḍhya. The fourth version of Pañcatantra is the common ancestor of southern Pañcatantra, the Nepali Pañcatantra and the Hitopadeśa. This work is definitely a book meant for teaching politics and practical conduct. The work, however, does not lose its interest because of this fact, as the stories depict human nature with faithfulness. Even though teaching practical wisdom it emphasises the importance of honesty. The society depicted in this work is essentially Brahmanical. It is, therefore, wrong to say that it has a Buddhist origin.

The general rules of life are given in verses. The Pañcatantra is certainly the production of an artist. He knows how to be attractive and yet simple. He does not use verses to carry on the story but uses them only when he wants to express some finer thoughts. How many of these verses are orginal, we cannot say.

The language of the author is simple and idiomatic. There is no over-ornamentation. The past tense is generally denoted by articles. It is, however, true that putting stories within stories makes the main story unintelligible.

A collection of stories based on the Pañcatantra is the Hitopadeśa of Nārāyaṇa. It has four books instead of five. Many of the stories of Pañcatantra are transferred from one book to the other. It contains a few stories which are not found in the Pañcatantra at all. The number of verses is greater in comparison to the volume of the work. The earliest manuscript of this work is dated 1373 A.D.

The purpose of Hitopadeśa is to give instruction not only in conduct but in Sanskrit language also. The book has actually fulfilled this purpose as the beginners still start their studies with it. Many of the verses of this work are often quoted even by those who know only little of Sanskrit. Some of the verses of this work are, of course, difficult but they appear to have been taken from other works.

It is an interesting story to compare Indian tales with the Greek tales. Scholars differ as to which of the two are borrowed from whom. Keith suggests that Egypt may also

have played an important role in the development of Indian and Greek fairy tales and fables. It appears that some of the stories of Greece were borrowed by Indians, whereas, Greeks also borrowed some stories from India.

As the date of many of the stories of India is not decided, it becomes all the more difficult to trace their influence on the stories of other nations. Majority of Indian stories, however, are marked by belief in the transmigration of soul.

An interesting story, however, is that of translations of Indian stories. The most important of these translations is that of the Pañcatantra into Pahalvi by Burzoi in the 6th century. This translation is lost to us. It was translated into Syrial by Büdin in 570A.D. Abdullah ibn al-Moquaffa rendered this Syrial version into Arabic in 750 A.D. The title of this Arabic translation 'Kaliah and Damanah' is derived from Karkataka and Damanaka of the original. The Arabic version became the basis for versions in other European languages—the Hebrew version in 1100 A.D., Latin in 1270 A.D., the German in 1480 A.D., the Italian in 1552 A.D., the French in 1678 A.D., the Greek in 1080 A.D. and the Persian in the 12th Century A.D. It was translated into English by Sir Thomas North in 1570 A.D. It has been translated into French, German, Dutch, Hungarian and Malay. These translations influenced European literature to a great extent.

Besides the Pañcatantra, the Śuka Saptati was also translated into Persian once before the 14th century and twice in the 14th Century and the 18th Century. In the 15th Century a Turkish version of the Persian version was also prepared. These tales also influenced the European literature.

Besides the migration of these tales to the West in the written form, the tales from India migrated through oral transmission also, Gypsies, whose Indian origin is well established, helped much to spread these tales. It is difficult to say anything with certainty about this migration. Of course different motifs belong to different countries—the magic ring is Indian in origin, three magic substances are British and French and a magic bird is Persian.

The Arbian historian Masudi clearly says that the tales of Sindbāda are Indian in origin. Its plan has been taken from the Pañcatantra. Similarly, the origin of thousands and one Nights can be traced in India. In 251 A.D. a Buddhist tale of Kathāsarita-sāgara was rendered into Chinese.

There are many more instances of the influence of Indian tales on the West. For example, the *Gesta Romanorum* contains many stories of Indian origin. Many more names have been added to the list but there is hardly any positive proof to show Indian influence on those works. There is, however, no doubt about the fact that Indian tales and fables have influenced the West from early times.

It would be interesting to have a few examples of the style from different works of fairy tales and fables. The following verse from the Pañcatantra illustrates how servants become indifferent in the absence of love.

शिरसा विधृता नित्यं स्नेहेन परिपालिताः ।
केशा अपि विरज्यन्ते निःस्नेहाः किन्न सेवकाः ॥

As an example of a stanza where the sound matches the sense, the following verse could be given.

नराधिपा नीचमतानुवर्तिनो बुधोपदिष्टेन यथा न यान्ति ये ।
विशन्ति ते दुर्गममार्गनिर्गमं समस्तसम्बन्धमनर्थपञ्जरम् ॥

It is not that an elaborate style is not employed at all. The following verse describes the sufferings of the Pāṇḍavas and Draupadī at the Court of King Virāṭa.

रूपेणाप्रतिमेन यौवनगुणैर्वंशे शुभे जन्मना
युक्ता श्रीरिव या तया विधिवशात् कालक्रमायातया
सैरन्ध्रीति सगर्वितं युवतिभिः साक्षेपमाज्ञप्तया
द्रौपद्या ननु मत्स्यराजभवने घृष्टञ्चिरञ्चन्दनम् ॥

As an example of an elegent style of prose we may quote the following passage from the Hitopadeśa

"अस्ति कस्मिंश्चिज्जीर्णतरुस्कन्धकोटरे कोऽपि महान् शीर्णनखरो जराविगलितनयनो ह्रिस्रपक्षी प्रतिवसति स्म । अथ तत्रस्था वायसास्तज्जीवनाय स्वसंगृहीतान्नात्तस्मै किञ्चिद्ददुः, सोऽपि च तेषु पक्षिषु भक्ष्यान्वेषणार्थमुपक्रान्तेषु तेषां शावकान्नभिरक्षन्नतिष्ठत् । अथैकस्मिन् दिने दीर्घकर्णी नाम विडाली वायसशावकान् भक्षयितुं तत्र प्राप्ता । तां विलोक्य त उच्चैरार्त्तरवं चक्रुः । अथ श्येनस्तं श्रुत्वाऽपृच्छत् 'कस्त्वं भो इति ।"

As an example from a different category of literature we quote the following verse from Kathā-saritsāgara

परार्थफलजन्मानो न स्युर्मार्गद्रुमा इव ।
तपच्छिदो महान्तश्चेज्जीर्णारण्यं जगद्भवेत् ॥

The above examples prove that the authors of fairy tales and fables could use Sanskrit with care not for pedantic but for practical purpose.

24

पञ्चतन्त्र में विग्रह-नीति

पञ्चतन्त्र का निर्माण नीतिशास्त्र के गहन विषयों की व्यावहारिक शिक्षा सरल रीति में देने के लिए हुआ। इसमें राजनीति के प्रश्नों पर राजनीति की दृष्टि से ही विचार अधिक हुआ है; दार्शनिक दृष्टि से कम। पञ्चतन्त्र में विग्रह, नीति सम्बन्धी अंशों का अवलोकन करने से स्पष्ट हो जाता है कि लेखक का उद्देश्य युद्ध का व्यावहारिक विवेचन करना है; सैद्धान्तिक वाद-विवादों में वह नहीं पड़ना चाहता। विग्रह-नीति के प्रति पञ्चतन्त्र का दृष्टिकोण उपयोगितावादी है। उसने यदि कहीं युद्ध का विरोध किया है तो नैतिक दृष्टिकोण से नहीं प्रत्युत इसलिए कि युद्ध अपने उद्देश्य की सिद्धि का उतना असन्दिग्ध और समर्थ साधन नहीं है जितने साम, दान आदि अन्य उपाय हैं—

सन्दिग्धो विजयो युद्धे जनानामिह युध्यताम् ।
उपायत्रितयादूर्ध्वं तस्माद्युद्धं समाचरेत् ॥

युद्ध करने वाले मनुष्यों की विजय सन्दिग्ध ही रहती है, अतः साम, दान तथा भेद—ये तीनों उपाय निष्फल हो जायें तब ही युद्ध का आश्रय लेना चाहिए।

यही नहीं, विग्रह नीति द्वारा शत्रु का उस प्रकार समूलोन्मूलन नहीं हो पाता जिस प्रकार साम नीति द्वारा। प्रज्वलित अग्नि वन को जला देने पर भी वृक्षों की जड़ को नष्ट नहीं करती, परन्तु मृदु और शीतल जल प्रवाह वृक्षों का समूलोन्मूलन कर देता है—

वने प्रज्वलितो वह्निर्दहन्मूलानि रक्षति ।
समूलोन्मूलनं कुर्याद्वार्यंघो मृदुशीतलः ॥

अतः युद्ध का अवसर उपस्थित होने पर भी साम नीति द्वारा उसे टालने का प्रयत्न करना चाहिए, युद्ध के लिए उतावलापन नहीं दिखाना चाहिए—

आगतं विग्रहं मत्वा तं साम्ना प्रशमं नयेत् ।
विजयस्य ह्यनित्यत्वाद्रभसं च समुत्सृजेत् ॥

किन्तु जब युद्ध अनिवार्य ही हो जाए तो सामनीति का अनुसरण हानिकारक होता है। जो ज्वर पसीना देकर ही उतारा जा सकता हो उसे ठण्डे पानी के स्नान द्वारा दूर करने का प्रयत्न करना बुद्धिमत्ता का कार्य नहीं—

चतुर्थोपायसाध्ये तु रिपौ सान्त्वमपक्रिया ।
स्वेद्यमामज्वरं प्राज्ञः कोऽम्भसा परिषिञ्चति ॥

क्रुद्ध शत्रु सन्धि वार्त्ता से शान्त होने की बजाए भड़कता है । गर्म घी में ठंडे जल के छींटे देने से वह शान्त नहीं होता, प्रत्युत और भी उछलता है—

सामवादाः सकोपस्य शत्रोः प्रत्युत दीपकाः ।
प्रतप्तस्येव सहसा सर्पिषस्तोयबिन्दवः ॥

कुछ वैर शाश्वत होते हैं । अस्थायी वैर उपकारादि द्वारा शान्त किया जा सकता है, किन्तु ऐसे शाश्वत वैर मरणान्तक होते हैं—

कृत्रिमं नाशमभ्येति वैरं द्राक् कृत्रिमैर्गुणैः ।
प्राणदानं विना वैरं सहजं याति न क्षयम् ॥

युद्ध से भयभीत होना कदापि युक्तिसंगत नहीं । मरना निश्चित है—'मृत्युर्वै प्राणिनां ध्रुवम्' । फिर युद्ध में मृत्यु तो किसी सौभाग्यशाली को ही प्राप्त होती है । गीता के स्वरों को दुहराते हुए पञ्चतन्त्र में कहा गया है—

हतस्त्वं प्राप्स्यसि स्वर्गं जीवन्गृहमथो यशः ।
युध्यमानस्य ते भावि गुणद्वयमनुत्तमम् ॥

सामनीति को प्राथमिकता अवश्य देनी चाहिए किन्तु अनिवार्य हो जाने पर विग्रह नीति का आश्रय लेने से भी आनाकानी नहीं करनी चाहिए । चाहे किसी को हानि पहुँचाए या नहीं, अपनी शक्ति का रौब तो रखना ही चाहिए । सर्प चाहे निर्विष ही हो, किन्तु उसके भयंकर फण की फुफकार ही डराने के लिए पर्याप्त है—

निर्विषेणापि सर्पेण कर्त्तव्या महती फटा ।
विषं भवतु मा वास्तु फटाटोपो भयङ्करः ॥

युद्ध में विजय केवल शारीरिक शक्ति से प्राप्त नहीं होती । विक्रम के साथ नीति का भी संयोग होना चाहिए—नयविक्रमसंयोगस्तत्र श्रीरचला ध्रुवम् । वस्तुतः बलवान् तो वह है जो बुद्धिमान् है—यस्य बुद्धिर्बलं तस्य निर्बुद्धेस्तु कुतो बलम् । बुद्धिमान् मनुष्य को चाहिए कि अवसर पड़ने पर शत्रु को कन्धे पर बैठा कर भी घुमाए—स्कन्धेनापि वहेच्छत्रुं कालमासाद्य बुद्धिमान् । वस्तुतः कभी-कभी सन्धि भी युद्ध की ही पूर्वपीठिका होती है । मेंढा जो दूसरे मेंढे से लड़ते समय पीछे हटता है सो भयवश नहीं प्रत्युत शत्रु पर और भी अधिक प्रबल चोट करने की इच्छा से हटता है, सिंह भी छलांग लगाने से पहले अपने शरीर को सिकोड़ लेता है । बुद्धिमान् भी शत्रु के प्रहारों की चिन्ता न करते हुए इसी प्रकार अवसर की प्रतीक्षा में रहते हैं—

यदपसरति मेषः कारणं तत्प्रहर्त्तुः मृगपतिरपि कोपात्सङ्कुचत्युत्पतिष्णुः ।
हृदयनिहितवैरा गूढमन्त्रप्रचाराः किमपि विगणयन्तो बुद्धिमन्तः सहन्ते ॥

नीतिमत्ता इसमें है कि शत्रु का उन्मूलन शत्रु द्वारा ही ऐसे कर दिया जाए जिस प्रकार कांटे द्वारा कांटा निकाला जाता है—

शत्रुमुन्मूलयेत्प्राज्ञस्तीक्ष्णं तीक्ष्णेन शत्रुणा ।
व्यथाकरं सुखार्थाय कण्टकेनैव कण्टकम् ॥

विग्रहनीति का बलाबलविवेक एक महत्वपूर्ण अंग है । जो निर्बल होकर भी बलवान शत्रु से भिड़ जाता है उसकी हालत उस हाथी के समान होती है जो पहाड़ से टकराकर अपने दांत तुड़वा बैठता है—

अबलः प्रोन्नतं शत्रुं यो याति मदमोहितः ।
युद्धार्थं स निवर्तेत शीर्णदन्तो गजो यथा ॥

अतः बलवान् शत्रु के सम्मुख क्रोध नहीं करना चाहिए—बलवन्तं रिपुं दृष्ट्वा नैवात्मानं प्रकोपयेत् । झूठी शेखी में आकर अपने प्राण नहीं गंवाने चाहिएं । बलवान् शत्रु के सम्मुख रण में या तो पलायन कर जाना चाहिए या दुर्ग का आश्रय लेना चाहिए—

अशक्तैर्बलिनः शत्रोः कर्त्तव्यं प्रपलायनम् ।
श्रयितव्योऽथवा दुर्गो नान्या तेषां गतिर्भवेत् ॥

इससे स्पष्ट है कि पञ्चतन्त्रकार की दृष्टि सर्वथा व्यावहारिक है । भावावेश में आकर युद्धभूमि में व्यर्थ प्राण गंवाने के वह विरुद्ध है। परन्तु शौर्य-भावना के वशीभूत होकर बलवान शत्रु से भी भिड़ जाने की बात एक स्थान पर कही गई है—

विशेषात्परिपूर्णस्य याति शत्रोरमर्षणः ।
आभिमुख्यं शशाङ्कस्य यथाद्यापि विधुन्तुदः ॥

उत्साही व्यक्ति विशेषतः समृद्ध शत्रु का ही सामना करते हैं । राहु पूर्णिमा के पूर्ण चन्द्र को ही ग्रसता है । किन्तु यह तो अपवाद है । सामान्य नियम तो यही है कि शत्रु को बलवान् होने से पहले समाप्त कर दिया जाये—

हीनः शत्रुर्निहन्तव्यो यावन्न बलवान्भवेत् ।

युद्धकाल की भी अपनी एक नैतिकता होती है । शत्रु के साथ भी विश्वासघात नहीं करना चाहिए—

गृहे शत्रुमपि प्राप्तं विश्वस्तमकुतोभयम् ।
यो हन्यात्तस्य पापं स्याच्छतब्राह्मणघातजम् ॥

साथ ही, राजा को शत्रु का विश्वास नहीं करना चाहिए चाहे वह अपना मित्र ही क्यों न बन गया हो, जल गरम हो जाने पर भी अग्नि को बुझा ही देता है—

वैरिणा न हि सन्दध्यात्सुश्लिष्टेनापि सन्धिना ।
सुतप्तमपि पानीयं शमयत्येव पावकम् ॥

यदि शत्रु को बल द्वारा न जीता जा सके तो उसे छल द्वारा जीतना चाहिए। भीम ने कीचक को स्त्री का रूप बना कर मार दिया था—

मायया शत्रवो वध्या अवध्याः स्युर्बलेन ये ।
यथा स्त्रीरूपमास्थाय हतो भीमेन कीचकः ।।

युद्धकाल में संगठन का विशेष महत्व है। निर्बल व्यक्तियों का भी संगठन अजेय होता है, साधारण घास-फूस से बनी हुई रस्सी से हाथी भी बांध लिया जाता है—

बहूनामप्यसाराणां समवायो हि दुर्जयः ।
तृणैरावेष्ट्यते रज्जुर्येन नागोऽपि बध्यते ॥

इन उद्धरणों से यह स्पष्ट है कि पञ्चतन्त्रकार का विशेष सिद्धान्त के प्रति ऐकान्तिक आग्रह नहीं है। वह देश, काल, अवस्था के अनुसार विग्रह नीति की सापेक्ष उपयोगिता स्वीकार करता है। इसी दृष्टिकोण का सार देते हुए पञ्चतन्त्रकार ने कहा है कि बलवान् को अनुनय विनय द्वारा, वीर को भेद नीति द्वारा, नीच को थोड़ा देकर तथा समान बल वाले को पराक्रम द्वारा वश में करना चाहिए।

उत्तमं प्रणिपातेन शूरं भेदेन योजयेत् ।
नीचमल्पप्रदानेन समशक्ति पराक्रमैः ॥

25

विशाखदत्त का मुद्राराक्षस

विशाखदत्त-विरचित नाटक मुद्राराक्षस रस-प्रधान न होकर घटना-प्रधान है। विशुद्ध कूटनीति पर आधृत इस नाटक में कहीं भी प्रेम की चर्चा नहीं, अर्थशास्त्र सदृश कूटनीति प्रधान ग्रन्थ के प्रणेता आचार्य कौटिल्य को केन्द्र बनाकर लिखे गये नाटक में भला प्रेम-लीला का क्या काम ? समूचे संस्कृत-वाङ्मय में शायद ही कोई दूसरा ऐसा नाटक मिले जहाँ 'आशैलेन्द्रात् आतीरात् दक्षिणस्यार्णवस्य' साम्राज्य के अधिपति का वर्णन हो परन्तु उसकी पत्नी या प्रेमिका का उल्लेख भी न हो। परायत्तजीवन चन्द्रगुप्त को प्रेमरस कहां उपलब्ध है—'परायत्तः प्रीतेः कथमिव रसं वेत्ति पुरुषः।' मुद्राराक्षस में शोणोत्तरा और विजया नामक प्रतिहारियों के अतिरिक्त एक ही स्त्री—चन्दनदास की पत्नी—मंच पर आती है। वह भी मरण के समय पति के चरणों का अनुसरण करने वाली भारतीय पतिव्रता नारी है। पति के आसन्न मृत्यु होने पर वह साक्षात् करुण रस की प्रतिमूर्ति बनी हुई है। उसके मन में कर्त्तव्य-परायणता की ऐसी जौहर ज्वाला जल रही है कि प्रेम-दीपक की टिमटिमाती लौ उसी में एकाकार होकर अपना अस्तित्व खो बैठी है। ऐसे गम्भीर वातावरण में यदि विशाखदत्त ने विदूषक के छिछले हास्य को प्रस्तुत नहीं किया तो यह नाटक का दूषण नहीं, भूषण ही है। परम्परा-पालन मात्र के लिए नायिका अथवा विदूषक की सृष्टि न करके विशाखदत्त ने औचित्य और अनुपात गुण का सुन्दर निर्वाह किया है।

इसका यह अर्थ नहीं कि मुद्राराक्षस में रस-प्रवणता नहीं। मुद्राराक्षस की रस-प्रवणता का आधार है—प्रत्येक पात्र का आत्मोत्सर्ग चाहे भूरि-भूरि अथक प्रयासों के पश्चात् मन्त्री राक्षस को चन्द्रगुप्त का मन्त्रित्व ग्रहण करने के लिये तैयार करने वाला चाणक्य हो, चाहे प्रभु नन्द के प्रति अहैतुकी अनन्य भक्ति रखने वाला राक्षस हो, चाहे उसका मित्र चन्दनदास हो, सभी पात्र निःस्वार्थता की भावना से अभिभावित हैं। उनकी इस निस्वार्थ कर्त्तव्य-परायणता की पृष्ठभूमि में एक ऐसे विशिष्ट कर्म वीर रस का उद्रेक होता है कि दर्शक अन्त तक उसी में डूबा रहता है। इस नाटक में चाहे नायक नायिकाओं के परम्परा मुक्त विरह जन्य विलास न हों किन्तु नाटककार ने कर्त्तव्य परायणता के आदर्श से कूटनीति के

शुष्क कथा पंजर को रसानुप्राणित कर दिया है। लेखक प्राय: ऐसे इतिहास पर आधृत राजनैतिक नाटकों में काल्पनिक प्रेम-कथायें जोड़कर नाटक को सरस तो बना देते हैं किन्तु इससे उसका इतिहास रस भंग हो जाता है। विशाखदत्त इस दोष से मुक्त हैं। उन्होंने चाणक्य और राक्षस के मानवीय पक्षों को भी उनके राजनैतिक क्रिया-कलापों में ही उभारा है तथा इसके लिये किसी काल्पनिक प्रेमलीला का सृजन नहीं किया। चाणक्य का दर्पोद्दीप्त आत्मविश्वास उनमें छिपे हुए महामानव का परिचायक है—

ये याताः किमपि प्रधार्य हृदये पूर्वं गता एव ते
ये तिष्ठन्ति भवन्तु तेऽपि गमने कामं प्रकामोद्यमाः।
एका केवलमेव साधनविधौ सेनाशतेभ्योऽधिका
नन्दोन्मूलनदृष्टवीर्यमहिमा बुद्धिस्तु मा गान्मम॥
जो बात कुछ जिये धारी भागे भले सुख सों भाग हो
जे रहे तेहूं जाहि, तिनको सोच जिय महं कछु नाहीं।
सत सैनहूं सो अधिक साधि निकाज को जेहि जग कहे
सो नन्द कुल को खननहारी बुद्धि नित मों में रहे॥

सम्पूर्ण भारत के सूत्रधार इस महान् राजनीतिज्ञ का व्यक्तिगत जीवन त्याग का ज्वलन्त उदाहरण है। उसके घर की विभूति सुनिये—

उपलशकलमेतद् भेदकं गोमयानां
बटुभिरुपहृतानां बर्हिषां स्तूपमेतत्।
शरणमपि समिद्भिः शुष्यमाणाभिराभि-
र्विनमितपटलान्तं दृश्यते जीर्णकुड्यम्॥
कहुं परे गोमय शुष्क, कहुं सिल परी सोभा दे रही
कहुं तिल कहुं जव रासि लगो बटुन जो भिच्छा लही।
कहुं कुस परे कहुं समिध सूखत भार सो ताके नयो
यह लखो छप्पर महा जर्जर होई कैसो झुक गयो

इसलिये तो वह चक्रवर्ती सम्राट् चन्द्रगुप्त को भी 'वृषल' जैसे हीनता-सूचक नाम से पुकारता है। चाणक्य में क्रोध और विवेक का अद्भुत समन्वय है। किन्तु सब से बढ़कर है उसकी अपने प्रतिद्वन्द्वी राक्षस के प्रति गुण-ग्राहिता। उसे यकायक विश्वास नहीं होता कि राक्षस सचमुच पकड़ लिया गया है। वह स्तब्ध रह जाता है—

केनोत्तुंगशिखाकलापकपिलो बद्धः पटान्ते शिखी ?
पाशैः केन सदागतेरगतिता सद्यः समासादिता ?
केनानेकपदानवासितसटः सिंहोऽर्पितः पञ्जरे ?

भीमः केन च नैकनक्रमकरो दोर्भ्यां प्रतीर्णोऽर्णवः ?
किन जन वसनानि में धरी कठिन अगिनि की ज्वाला ?
रोकी किन गति वायु की डोरिन ही के जाल ?
किन गजपति मरदन प्रबल सिंह पींजरा दीन ?
किन केवल निज बाहुबल पार समुद्रहिं कीन ?

राक्षस मानवता का प्रतीक है। उसके नवनीत कोमल हृदय में शत्रु के गुप्तचर सरलता से ही स्थान बना लेते हैं। फिर भी उसकी कूटनीति के कारण चाणक्य को न दिन में चैन है न रात को नींद। आहितुण्डक के शब्दों में—

वामा बाहुलतां निवेश्य शिथिलं कण्ठे निवृत्तानना
स्कन्धे दक्षिणया बलान्निहितयाप्यङ्के पतन्त्या मुहुः।
गाढालिङ्गनसङ्गपीडितमुखं यस्योद्यमाशङ्किनी
मौर्यस्योरसि नाधुनापि कुरुते वामेतरश्रीः स्तनम् ॥
लै बाम बाहुलताहि राखत कण्ठ सों खसी खसी परे
तिमि धरे दच्छिन बाहु कोहू गोद में बिच लै गिरै।
जा बुद्धि के उर होय संकित नृप हृदय कुचनहि धरै
अजहु न लक्ष्मी चन्द्रगुप्तहिं गाढ़ आलिंगन करै ॥

राक्षस के चरित्र में एक अन्तर्द्वन्द्व है—एक ओर प्रभु नन्द की भक्ति है दूसरी ओर मित्र चन्दनदास के प्राण बचाने की इच्छा। इस द्वन्द्व ने उसके जीवन में एक ऐसी करुणा घोल दी है जो हमारे अन्तस्तल को छू लेती है। उसका मस्तिष्क तो राजनीतिज्ञ का है परन्तु उसका हृदय एक भावुक प्रभुभक्त का है। उसमें 'प्रज्ञा-विक्रम-भक्ति' का सुन्दर समन्वय है।

मुद्राराक्षस में चाणक्य और राक्षस का शास्त्र-युद्ध है, शस्त्र-युद्ध नहीं। चाणक्य की कूटनीति पर अनैतिक होने का आरोप लगाया जाता है। किन्तु यह चाणक्य जैसे दृढ़संकल्प लौहपुरुष का ही कार्य था कि उसने समस्त भारत को एक ऐसे प्रबल सुव्यवस्थित शासन के सूत्र में बांध दिया कि वह सेल्यूकस जैसे विदेशी आक्रान्ताओं के दांत खट्टे कर सका। इस विषय में भरतवाक्य ध्यान देने योग्य है।

म्लेच्छैरुद्विज्यमाना भुजयुगमधुना संश्रिता राजमूर्तिः

इस लक्ष्य की उदारता को ध्यान में रखते हुए चाणक्य के कूट नीति के कुछ कर्म क्रूर होने पर भी क्षम्य माने जाएंगे। चाणक्य को स्वयं भी स्वार्थसिद्धि की मृत्यु पर दुःख है कि वह 'तपस्वी' निर्दोष मारा गया; परन्तु लाचारी है। चन्द्रगुप्त की राज्यलक्ष्मी को सुस्थिर बनाने का कार्य सर्वोपरि है। ध्यान रखना चाहिये कि उन राजतन्त्र के दिनों में राजा की स्थिरता

का अर्थ था राष्ट्र की स्थिरता। राक्षस की भावुकतापूर्ण प्रभुभक्ति से हमें सहानुभूति है किन्तु चाणक्य के उद्देश्य की उदारता भी हम नहीं भुला सकते।

गद्यशास्त्र की दृष्टि से देखें तो संस्कृत नाटक साहित्य में मुद्राराक्षस का घटनासंकलन सर्वोत्तम है। आदि से अन्त तक एक ही सुसंगत घटनाचक्र है जो मूल लक्ष्य की ओर तेजी से अग्रसर हो रहा है। अनावश्यक अवान्तर कथाओं का इसमें अभाव है। इसमें न अतिरंजित काव्यात्मक वर्णनों का अतिशय है न धर्म के प्रदर्शन-पक्ष की ओर अनावश्यक श्रद्धा दिखाई गई है। वस्तु प्रतिपादन यथार्थ होते हुए भी कलात्मक है। इन कारणों से यह नाटक आधुनिक रुचि के अधिक अनुकूल पड़ता है। विशाखदत्त राजनीतिशास्त्र के अतिरिक्त ज्योतिष, तर्क, दर्शन, तथा नाट्यशास्त्र के भी पंडित हैं, परन्तु उनका शास्त्रज्ञान उनकी काव्यप्रतिभा के लिये कहीं भार रूप नहीं बना है। इस नाटक में राजनैतिक जीवन की कटुता में भी नाटकीय प्रभाव की सरसता उत्पन्न करने में जो प्रयास उन्हें करना पड़ा होगा उसका ठीक मूल्यांकन वही कर सकता है जो राजनीतिशास्त्र के साथ-साथ नाट्यशास्त्र को भी जानता हो—

कर्ता वा नाटकानामिममनु भवति क्लेशमस्मद्विधो वा

हम तो केवल यही कहकर विराम करते हैं कि चाणक्यनीति भगवान शिव के शार्ङ्ग के समान इस संकट काल में राष्ट्र की रक्षा करे—

शार्ङ्गमव्याद्विभोर्नः।

26

शिला-लेखों का काव्य

शूद्रक तथा बाणभट्ट जैसे एक दो अपवादों को छोड़कर प्रायः संस्कृत लेखकों ने अपनी कृतियों की कथावस्तु समसामयिक जीवन से लेकर अतीत के जीवन से ली है। अतः संस्कृत कवियों की रचनाओं में तात्कालिक जीवन की चर्चा प्रत्यक्ष रूप से बहुत कम है। किन्तु शिलालेख इसके अपवाद हैं। उनका वर्ण्य विषय सर्वदा तात्कालिक घटना होती है, अतः उनका वास्तविक जीवन से अधिक गहरा सम्बन्ध है। इस कारण शिलालेखों के अध्ययन का अपना अलग महत्व है। साथ ही संस्कृत कवियों का समय प्रायः अनिश्चित है किन्तु शिलालेखों का समय प्रायः सुनिश्चित है। अतः इन शिलालेखों का पूर्वापर सम्बन्ध भी अधिक निश्चित है। जो लोग साहित्य का ऐतिहासिक अध्ययन करना चाहें, शिलालेख उनके लिए अमूल्य सम्पत्ति है।

शिलालेखों का प्रायः इतिहास के स्रोतों के रूप में तो पर्याप्त अध्ययन हुआ है किन्तु साहित्य के रूप में उनकी सर्वांगीण कलात्मक समीक्षा विशेष नहीं हुई। शायद उनके ऐतिहासिक उपयोग को तो मान्यता मिली किन्तु काव्य के रूप में उन्हें मान्यता प्राप्त नहीं हुई है। वस्तुतः, शिलालेख ऐतिहासिक अध्ययन के लिए जितने उपयोगी हैं, काव्य की दृष्टि से भी उससे कम आकर्षक नहीं हैं। दूसरी शताब्दी का जूनागढ़ का शिलालेख रुद्रदामन् नामक राजा को 'स्फुट-लघु-मधुर-चित्र-शब्द-समयोदारालङ्कृत-गद्य-पद्य-काव्य-विधान-प्रवीण बतलाता है। स्पष्ट है कि दूसरी शताब्दी में ही शिलालेखों के लेखक काव्य के गुण-दोषों से पूर्णतः परिचित थे। चतुर्थ शताब्दी में हरिषेण ने भी समुद्रगुप्त को स्फुट-बहु-कविता-कीर्ति-राज्य' का भोगने वाला तथा 'विद्वज्जनोपजीव्यानेक-काव्य-क्रियाओं' द्वारा 'प्रतिष्ठितकविराजशब्द' वाला बताया है। स्पष्ट है कि प्राचीनतम शिलालेखों के समय भी काव्य-परम्परा पूर्णतः विकसित हो चुकी थी। इन शिलालेखों में काव्य भी इस परम्परा का एक अंग है।

शिलालेख अधिकतर किसी राजा की प्रशस्ति में लिखे गए हैं। राजा किसी स्तम्भ, स्तूप, भवन, मन्दिर या कूप का निर्माण कराने पर उस पर अपनी प्रशस्ति उत्कीर्ण करा देते थे। बहुत से लेख ताम्रपत्रों पर भी लिखे गए हैं, तथा इनमें अधिकतर दानों का वर्णन रहता है।

शिलालेखों का प्रारम्भ प्रायः मंगल-श्लोकों से होता है। ३२० ई० में स्कन्दगुप्त के द्वारा सूर्यमन्दिर के लिए दिए गए दान का उल्लेख करने वाले ताम्रपत्र का प्रारम्भ इस श्लोक से होता है—

> ये विप्रा विधिवत्प्रबुद्धमनसो ध्यानैकतानास्तथाः
> यस्यान्तं त्रिदशासुरा न विविदुर्नोर्ध्वं न तिर्यग्गतिम्।
> यं लोको बहुरोगवेगविवशः संश्रित्य चेतोलभः
> पायाद्वः स जगत्पिधानपुटभिद्रश्म्याकरो भास्करः॥

"जगत् के आवरण अन्धकार को छिन्न-भिन्न करने वाले किरणों के आकर भगवान् भास्कर आपकी रक्षा करें जिनकी प्रबुद्ध मानस विप्रवृन्द ध्यानस्थ होकर विधिवत् स्तुति करते हैं, जिनकी ऊर्ध्वगति या तिर्यग्गति या अन्त को देव, असुर, कोई नहीं जानता तथा अनेक रोगों और मनोवेगों से अभिभूत प्राणी जिनका आश्रय लेकर ही चेतना लाभ करते हैं।" ४७३ ई० में उत्कीर्ण दशपुर के सूर्य मन्दिर के एक शिलालेख के मंगलाचरण के श्लोक की उपमा भी दर्शनीय है। सूर्य का ताम्रवर्ण मानों मद्यपान मत्त स्त्रियों के कपोलों के सदृश है—

> य प्रत्यहं प्रतिनिभात्युदयाचलेन्द्रविस्तीर्णतुंगशिखरस्खलितांशुजालः।
> क्षीबांगनांजनकपोलतलाभिताम्रः पायात्स वस्सुकिरणाभरणो विवस्वान्।

शूलपाणि शिव का दीर्घ केतु शत्रुओं का तेज नष्ट करे, जिस केतु पर पार्वती की पांच अंगुलियों के चिह्न से चिह्नित वह नन्दी वृषभ अंकित है, जिसकी गर्जना से भयभीत होकर सरोवर दैत्यों से युक्त दिगन्तों से कांपते हैं और जो सुमेरु पर्वत की कन्दराओं के पत्थरों को शृंगों के आघात से चूर-चूर कर डालता है—

> वेपन्ते यस्य भीमस्तनितभयसमुद्भ्रान्तदैत्या दिगन्ताः
> शृंगाघातैः सुमेरोर्विघटितदृषदः कन्दराः यः करोति।
> उक्षाणं तं दधानः क्षितिधरतनयादत्तपञ्चाङ्गुलाङ्कं
> द्राघिष्ठः शूलपाणेः क्षपयतु भवतां शत्रुतेजांसि केतुः॥

यह श्लोक यशोधर्मा की प्रशस्ति के आदि में कक्क के पुत्र वासुल नामक कवि का है। यशोधर्मा की प्रशस्ति के प्रारम्भ में ५३२ ई० में शिव के सिर पर लिपटे उस भुजंग से क्लेशों का निवारण करने के लिए प्रार्थना की गयी है, जो मणियों के भार से अत्यधिक झुके हुए फणों से चन्द्रमण्डल की कांति को भी ढांप लेता है, और शिव के सिर पर अस्थियों की माला में सूत्र का काम करता है—

फणमणिगुरुभारात्क्रान्तदूरावनम्रं स्थगयति रुचमिन्दोर्मण्डलं यस्य मूर्ध्नाम्।
स शिरसि विनिबध्नन् रन्ध्रिणीमस्थिमालां सृजतु भवसृजो वः क्लेशभंगं भुजंगः॥

मंगलाचरण के अनन्तर इन शिलालेखों में प्रायः राजा की प्रशस्ति तथा उसकी कृति का वर्णन रहता है। यद्यपि राजाओं के ये वर्णन प्रायः अतिशयोक्तिपूर्ण हैं किन्तु कुछ वर्णन इतने स्वाभाविक हैं कि उनकी यथार्थता पर सन्देह नहीं किया जा सकता। चतुर्थ शताब्दी में चन्द्रगुप्त प्रथम बहुत सोच-विचार के अनन्तर समुद्रगुप्त को अपना उत्तराधिकारी चुनते हैं। उस समय का आंखों देखा हाल हरिषेण के मुख से सुनिये—

स्नेहवश पिता की आंखें आंसुओं से डबडबा आयीं तथा आन्तरिक भाव को प्रकट करने वाली रोमांचित देह से पिता ने 'आर्य' कहकर जब पुत्र का आलिंगन किया तो सभासदों ने चैन की सांस ली किन्तु समुद्रगुप्त के ही कुलोत्पन्न, जो राज्य के प्रत्याशी थे, उनके मुख मलिन पड़ गये। पिता ने गहरी पैठने वाली दृष्टि से पुत्र को देखते हुए समस्त पृथ्वी पर शासन करने का आदेश दिया—

आर्य्यो हीत्युपगूह्य भावपिशुनैरुत्कीर्णितैः रोमभिः
सभ्येषूच्छ्वसितेषु तुल्यकुलजम्लानाननोद्वीक्षितः।
स्नेहव्याकुलितेन बाष्पगुरुणा तत्त्वेक्षिणा चक्षुषा
यः पित्राभिहितो निरीक्ष्य निखिलां पाह्येवमुर्वीमिति॥

इस वर्णन के साथ-साथ जो कि स्वाभाविकता में कालिदास के काव्य की कोटि का है, दशपुर की समृद्धि का नियम वर्णन भी काव्य के क्षेत्र में कालिदास के अलका वर्णन से प्रभावित माना जाता है। उस दशपुर के चंचल पताकाओं से युक्त स्त्रियों से भरे हुए धवलवर्ण अत्युन्नत भवन दामिनी की दमक से युक्त धवल मेघखण्ड से लगते हैं—

चलत्पताकान्यबलासनाथान्यत्यर्थशुक्लान्यधिकोन्नतानि।
तडिल्लताचित्रसिताभ्रकूटतुल्योपमानानि गृहाणि यत्र॥

वे घर मानों पृथ्वी को विदीर्ण करके निकल आये हैं—

प्रासादमालाभिरलंकृतानि धरां विदार्यैव समुत्थितानि।

यशोधर्मा-कूप-शिलालेख में वसन्त का यह वर्णन इस बात का प्रमाण है कि तनिक सा भी अवसर मिलने पर शिलालेखों के लेखक अपनी काव्य प्रतिभा का पूर्ण उपयोग करते थे। जिस कुसुमों की ऋतु में वायु प्रियतमों से कुपित मानिनियों के किसलय-तुल्य मुग्ध मनों को सहला कर राग में बांध देता है, उस ऋतु में इस कूप का निर्माण हुआ—

प्रियतमकुपितानां रामयन्बद्धराग किसलयमिव मुग्धं मानसं माननीनाम्।
उपगतवति नभस्वान्मानभंगाय पहिमन्कुसुमसमय मासे तत्र निर्मापितोऽयम्॥

यहां बद्धराग में अत्यन्त सूक्ष्म श्लेष है। तो राग अर्थात् लालिमा से युक्त हो ही जाते हैं। मन भी राग अर्थात् स्नेह में बंध जाते हैं। ४६७ ईसवी में मन्दसोर के शिलालेख में एक कूप के जल का यह चमत्कारपूर्ण किन्तु अत्यन्त सरल वर्णन देखिए--

यस्मिन्सुहृत्संगमशीतलं च मनो मुनीनामिव निर्मलं च।
वचो गुरूणामिव चाम्बु पथ्यं पेपीयमानः सुखमेति लोकः॥

उस मित्र के मिलन के समान शीतल मुनिमानस के समान निर्मल तथा गुरूपदेश के समान पथ्य उस कूप के जल को पीकर प्राणी आप्यायित होते हैं।

शिलालेखों में पुनः संस्कृत की यह परम्परा प्राकृत अपभ्रंश तथा हिन्दी के प्रचलित होने पर चलती रही। ११६४ ईसवी में बीसलदेव के युद्ध प्रयाण का वर्णन इसका साक्षी है—

हे विग्रहराजदेव! जब आप युद्ध के लिए प्रयाण करते हैं तो शत्रु-प्रियाओं की आंखों में पानी, शत्रुओं के दांतों में तिनके और दिशाओं में तुम्हारा यश व्याप्त हो जाता है। केवल अनाचार का मार्ग ही ऐसा है जिसमें कुछ भी व्याप्त नहीं होता, जो सूना रह जाता है फिर शत्रुओं का मन सूना रह सकता है—

—रिपुप्रियानयनयोः प्रत्यर्थिदन्तान्तरे
प्रत्यक्षाणि तृणानि वंभवमिलत्काष्ठं यशस्तावकम्।
मार्गो लोकविरुद्ध एव विजनः शून्यं मनोविद्विषां
श्रीमद्विग्रहराजदेव भवतः प्राप्ते प्रयाणोत्सवे॥

27

जैनानां संस्कृतकाव्ये योगदानम्

विद्वत्सु जैनानां प्राकृतभाषाप्रियत्वं विश्रुतम् । तथापि अर्धमागधीभाषोपनिबद्धजैनागमोऽपि पूर्वं पूर्वेति नामधेयं जैनसिद्धान्तप्रतिपादकवाङ्मयं संस्कृत एवासीदिति शृणुमः । एतत्पूर्वसाहित्यञ्चतुर्दशधा विभक्तं महत्कायमासीदिति जनश्रुतिः । इदं पूर्वसाहित्यं दिगम्बरपरम्परामनु खीस्तात् १८२ वर्षपूर्वं श्वेताम्बर-परम्परामनु च खीस्तात् ५७ वर्षपूर्वं विलुप्तम् ।[१] उपलब्धे जैनसाहित्ये प्रथमं दार्शनिकं संस्कृतोपनिबद्धं जैनपुस्तकमुमास्वामिविरचितं तत्त्वार्थसूत्रम्, तच्च खीस्तस्य द्वितीयशताब्द्यां प्रणीतम् । तदनन्तरन्तु शास्त्रीयग्रन्थेषु संस्कृतप्रयोगः प्रतिशताब्द्युपचीयमान एवावलोक्यते ।

काव्यं नाम न केवलं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे प्रत्युत शिवेतरक्षतयेऽपीति भारते धार्मिकानां दार्शनिकानाञ्चापि काव्ये महती रुचिः । ब्राह्मण-बौद्ध-जैनानां प्रामाणिकाः प्राचीनतमाः धार्मिकाः दार्शनिकाश्च ग्रन्थाः काव्यबहुलाः । इमे ग्रन्थाः न केवलं छन्दोबद्धा इति कृत्वात्र काव्यत्वेनापदिश्यन्ते प्रत्युतास्ति तत्र न केवलं रसपेशलानामपितु कृत्रिमानामपि काव्यानां वैशिष्ट्यम् । द्वितीयशताब्द्यामेव जैनाचार्यः समन्तभद्रः स्तुतिविद्यायाञ्चित्रालङ्कारप्रयोगैश्चमत्करोति नश्चेतांसि—

ये याताया यये याय नानानूनाननानना ।
ममाममाममामामिताततीति ततीतितः ॥[२]

अस्यां स्तुतिविद्यायां मुरजबन्धादिप्रयोगोऽप्युपलभ्यते । इयं धार्मिककाव्यस्य परम्पराविच्छिन्नरूपेण जैनवाङ्मये प्रवहमाना विलोक्यते । सप्तमशताब्द्यां मानतुङ्गो भक्तामरस्तोत्रे कीदृशीं भावविह्वलां कल्पनां करोतीति विभावयन्तु—

अल्पश्रुतं श्रुतवतां परिहासधाम
त्वद्भक्तिरेव मुखरीकुरुते बलान्माम् ।
यत्कोकिलः किल मधौ मधुरं विरौति
तच्चारुचूतकलिकानिकरैकहेतुः[3] ॥

---

१. D. Bhargava, Jaina Ethics, दिल्ली, १९६४, पृ० २२८

२. स्तुतिविद्या, सरसावा, १९५०, १४.

३. उपरिवद्, ३१.

को नाम विश्वसेद्यदियं वाणी कर्म-सिद्धान्त-दृढ-प्रत्यय-निरस्त-सर्व-भक्ति-भावानां जैनानामपि वाङ्मय उपलभ्यते ? परमस्ति किञ्चित् सहृदय-वेद्यं नैसर्गिकं तत्तादृशं मनुष्य-मात्र-हृदय-स्थं कोमल-भाव तत्त्वं यन्निषिद्ध-सर्व-विषय-सुखानामवजितेन्द्रिय-रसानां तर्क-कर्कश-गिरा-विद्ध-हृदयानामपि दार्शनिकानां हृदयं विह्वलीकृत्य मुखरीकुरुते बलात्। किन्तु नात्र वयं स्तोत्रेषु दार्शनिकग्रन्थेषु वा यत्र तत्र सर्वत्र विकीर्णानि काव्यतत्त्वानि संजिहीर्षामः। जैनेषु यैः प्रमुखतया काव्यान्येव निरमायिषत तेषामेव कृतीनां संक्षिप्त-परिचयो ऽत्रास्मिन्निबन्धेऽपेक्षितः।

जैनानां संस्कृतकाव्यानि द्विधा विभक्तानि—पौराणिकानि श्रेण्यानि च। पौराणिकानि प्रारम्भिकानि रामायण-महाभारतोपमानि, श्रेण्यानि पुनः परवर्तीनि कालिदास-भारवि-माघ-कृति-सदृशानि। एषु जैनकाव्येषु यत्सत्यमेकमपि कालिदास-कला-तुलां नारोहति, परं सन्ति तत्र तत्तादृशानि भारवि-माघ-श्रीहर्ष-कृति-प्रतिस्पर्धीनि जैन-संस्कृत-काव्यानि यानि सहृदय-हृदयाह्लादकत्वेन सर्वेषां संस्कृत-काव्यानुरागिणां परिशीलनमर्हन्ति। यद्यप्येषु प्रायोऽधिकतरेषु काव्येषु कवयः जैन-तत्त्व-विचारान् काव्यमाध्यमेन प्रतिपिपादयिषन्ति तथापि नैकेषु काव्येषु इयं तत्त्व-प्रतिपिपादयिषा न तेषां काव्यत्वं न्यक्करोति। अनेकेषु काव्येषु दार्शनिकपृष्ठभूमिः पुनः काव्यत्वमधिकतरं प्रखरीकरोति त्रयोदशशताब्द्याममरचन्द्रसूरेः पद्मानन्द-महाकाव्ये वर्षायां क्रमेलकवर्णनस्यायं श्लोकोऽत्र निदर्शनम्—

> अप्रस्थितैः सद्गुणसङ्ग्रहेण क्रमेलका वर्त्मनि कृष्यमाणाः।
> अश्यत्क्रमाः पेतुरपातुकत्वं कुतोऽस्तु सर्वाङ्गबहिर्मुखाणाम्[४] ॥

अत्र क्रमेलकानां सर्वाङ्गबहिर्मुखत्वं कोऽपि सहज-कवित्व-सम्पन्नः प्रातिभेनैव ज्योतिषा द्रष्टुमलं नान्यथा। जैन-दर्शने बहिरात्म-विवेचनेन क्रमेलकस्य सादृश्यं पुनः स एव पश्येद्यस्य दर्शनकाव्ययोरप्रतिहता तुल्या गतिः। तत्सादृश्यञ्च प्रसादगुणोपेतायामीदृश्यां भाषायां विनाहर्निश-शारदोपासनां न सम्भवेत्।

इतो व्यतिरिक्तं जैनैः जैन-सम्प्रदायप्रह्मुक्तान्यपि समुदारचरितानि बालभारत-हम्मीर-हठ-सदृक्षि काव्यानि निरमायिषत। सम्भवतोऽजैनैरपि पुनः जैन-पात्रावलम्बिकीर्त्तिकौमुदीसदृशं काव्यं लिखितमिति जैनानां संस्कृत-काव्ये सर्वतोमुखयोगदानं न विचिकित्स्यते।

जैनैः राम-कृष्ण-प्रभृतीनां मुख्यतः ब्राह्मण-धर्मस्य महापुरुषाणामपि चरितस्य जैनीकरणमिव विहितम्। विना जैनकाव्यानुशीलनमेषां पुरुषाणां कथा-विकास-क्रमोऽप्यपूर्ण एव। पाण्डित्य-प्रदर्शनक्षेत्रे सन्धान-काव्य-निर्माणे

४. भक्तामरस्तोत्रम् (काव्यमालायाः सप्तमगुच्छके), बम्बई; १६२६, ६.

समस्यापूर्तौ च जैनकवयो विशिष्यन्ते ।[5] भट्टिकाव्यमिव शास्त्रकाव्यमपि हेमचन्द्रेण निरमायि यत्र न केवलं संस्कृतस्य प्रत्युत प्राकृतस्यापि व्याकरणनियमाः काव्य उदाहृताः ।

एषां जैनकवीनां सर्वप्रथमं विवेचनं डा० विन्तरनित्समहोदयैः स्वकीये भारतीयसाहित्यस्येतिहासे कृतम् ।[6] तदनन्तरं एम. कृष्णमाचारियर्-महोदयैः स्वकीयेतिहासग्रन्थे[7] शताधिकानां जैनकवीनां विवरणं दत्तम् । विन्तरनित्समहोदयेन पौराणिककाव्यानामेव विशेषतः परिचयः दत्त आसीत्किन्तु कृष्णमाचारियमहोदयैः श्रेण्यानां काव्यानां विवरणं विशेषतः प्रदत्तमिति विशेषः । वाचस्पतिगैरोलामहोदयेन स्वकीयसंस्कृतसाहित्येतिहासे[8] विंशत्यधिकानां तादृशानां जैनकवीनां नामोल्लेखोऽकारि ये उभाभ्यामपि पूर्वसूरिभ्यामस्पृष्टाः । लेखेषु राजस्थानभारत्यां श्रीअगरचन्दनाहटामहोदयस्य राजस्थानीय-जैन-संस्कृत-साहित्ये लेखः विशेषोल्लेखमर्हति[9] । श्रीनाथूराम-प्रेमिमहोदयः 'जैन साहित्य और इतिहास' नाम्नि ग्रन्थे बहूनां जैनकवीनां परिचयांस्तत्र तत्र पत्रिकासु काशितानेकीकृत्य प्रकाशितवान् ।[10] डा० कैलाशचन्द्रजैनः १९६३ ख्रीस्ताब्दे स्वकीये ग्रन्थे जैनसाहित्यमधिकृत्यैकमध्यायं लिखितवान्[11] गतवर्ष एव डा० नेमिचन्द्रशास्त्रिणा संस्कृतकाव्यविकासे जैनकवीनां योगदान-मधिकृत्य स्वकीयबृहच्छोधग्रन्थः प्राकाश्यमुपनीतः ।[12] अस्मिन् ग्रन्थे श्रेण्यकाव्यानामेव विवेचनमस्ति न तु पौराणिकानां काव्यानाम् । वयन्तु पौराणिक श्रेण्योभय-विधजैनसंस्कृतकाव्यानां समासतः परिचयमत्र दित्सामः । अस्मिन्निबन्धे कवीनां कालनिर्णयविषयेऽस्माभिरुपरिनिर्दिष्टानां विदुषां वा तत्तत्काव्यभूमिकासु दत्तानि वा मतानि प्रमाणीकृतानि, तेषां काव्यानां काव्यसौन्दर्याविष्करणस्यैवात्र प्रमुखप्रयोजनत्वात् ।

समस्तश्रेण्यसंस्कृतकाव्यवत् जैनसंस्कृतकाव्यस्यापि प्रारम्भः रामायणकथातो भवति । अस्ति ६२तमे ख्रीस्ताब्दे विमलसूरिणा विरचितं 'पउमचरियं'

---

५ अमरचन्द्रसूरिः, पद्मानन्द महाकाव्यम्, बड़ोदा, १९३२, २.१०५
६. कलकत्ता, १९३३
७. तिरुपतिः, १९३७
८. वाराणसी, १९६०
९. राजस्थान भारती, बीकानेर, जुलाई, १९५१, पृ० २३
१०. नाथूराम प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास, बम्बई, १९५६
११. डा० कैलाशचन्दजैन, Jainism in Rajasthan, शोलापुर, १९६३, Chapter v
१२. दिल्ली, १९७१

ति नाम प्राकृतभाषायां कथोपजीविनां जैनकवीनामुपजीव्यं तदेवोप ६७८ तमे खीस्ताब्दे रविषेणाचार्यः प्रथमं जैनसंस्कृतकाव्यं पद्मचरितं नाम प्रणिनाय। श्रीनाथूरामप्रेमिमहोदयः कथानक-नाम-सादृश्यवशात्, पर्वोद्देश्यनामसादृश्य-वशात् पर्वोद्देश्यान्ते छन्दःपरिवर्तनदर्शनात्, एकस्य विमलाङ्कत्वात्परस्य च रव्यङ्कत्वात्,शब्दशः स्थाने स्थाने भाषाभावसाम्याच्च पद्मचरितं पउमचरियो-जीवि मनुते।[13] अत्र रविषेणेन प्राकृते ब्राह्मणेति स्थाने माहणेति रूपात् पउमचरियकाव्ये च माहणेति शब्दस्य मा हननं कार्षीरिति व्युत्पत्तेः, सैव व्युत्पत्तिः संस्कृतेऽपि स्वीकृता—

यस्मान्मा हननं पुत्र कार्षीरिति निवारितः।
ऋषभेण ततो याता माहना इति ते श्रुतिम्॥[14]

एतेन रविषेणस्य विमलसूरेरनुकरणं विशदीभवति। अनुष्टुब्बहुलछन्दोभि-ग्रथितमिदं पुराणं पौराणिकशैलीनिबद्धमपि रामायणमिव न जहाति काव्य-शैलीम्। सत्कथाश्रवणमहिमा श्रोतव्यः—

सत्कथाश्रवणौ यौ च श्रवणौ तौ मतौ मम।
अन्यौ विदूषकस्यैव श्रवणाकारधारिणौ॥
सच्चेष्टावर्णनावर्णा घूर्णन्ते यत्र मूर्द्धनि।
अयं मूर्द्धान्यमूर्द्धा तु नालिकेरकरंकवत्॥[15]

अत्र 'श्रवणौ श्रवणौ' इति 'मूर्धा मूर्धा' इति च लाटानुप्रासच्छटा कस्य सचेतसः मनो न हरति। सज्जनदुर्जनवर्णनमपि काव्यादौ करणीयम्—

गुणदोषसमाहारे गुणान् गृह्णन्ति साधवः।
क्षीरवारिसमाहारे हंसः क्षीरमिवाखिलम्॥
गुणदोषसमाहारे दोषान् गृह्णन्त्यसाधवः।
मुक्ताफलानि संत्यज्य काको मांसमिव द्विपात्॥[16]

वीरकाव्यमिवात्र युद्धवर्णनं साङ्गोपाङ्गं सदपि न केवलं रूढिनिर्वहणाय। विकटशब्दाटोपान् विनापि युद्धबिभीषिका नयनयोः पुरस्तादेकेन उपमागर्भितेन पदेनाथवा निरलङ्कृतेनैव पदेन नरीनृत्यन्तीवावलोक्यते—

सततं लालितैः केचिदभीष्टार्थानुसेवनैः।
इन्द्रियैः परिमुच्यन्ते कुमित्रैरिव भूमिगाः॥

---

१३. नाथूराम प्रेमी, जैन साहित्य और इतिहास, पृ० ८९
१४. पद्मचरितम्, बम्बई, वि० स० १९८५, ४.१२२
१५. उपरिवत्, १. २८, २९
१६. पद्मचरितम्, बम्बई, वि० स० १९८५, पृ. ३५-३६

गलदन्त्रचयाः केचिदनावृत्योरुवेदनाम् ।
पतन्ति शत्रुणा सार्धं दन्तनिष्पीडिताधराः ॥[17]

क्रिया-पद-बाहुल्येन युद्धे झटिति कार्यनिवृत्तिः ध्वन्यते—

प्रास्तृणन्त्यभिधावन्ति स्पर्द्धन्ते निर्जयन्ति च ।
जीयन्ते घ्नन्ति हन्यन्ते कुर्वन्ति भटगर्जितम् ।[18]

विना दीर्घसमासमपि विकट-बन्ध-छटा रविषेणस्य काव्यचातुरीं प्रथयति–

स्थूरीपृष्ठसमारूढाः खड्गर्ष्टिप्रासपाणयः ।
खेटकाच्छादितोरस्काः संख्यक्ष्मां विविशुर्भटाः ॥[19]

किम्बहुना, पद्मपुराणे महाकाव्ये यद्यदभीप्सितं तदेकमपि न हीयत इति दर्शयितुं सुशकं सदपि स्थानाभावादेवात्र न शक्यते । अस्मिन्पुराणेऽपि सति रामायणस्य वानराणां वैज्ञानिकी व्याख्या विहिता न पौराणिकीति विन्तरनित्समहोदयोऽपि निर्दिष्टवान् । प्रासङ्गिकः श्लोक उदाह्रियते—

मञ्चस्था पुरुषाः मञ्चा यथा च परिकीर्तिताः ।
साहचर्य्यादिभिर्धर्मैरेवमाद्या उदाहृताः ॥
तथा वानरचिह्नेन छत्रादिविनिवेशिना ।
विद्याधराः गताः ख्यातिं वानरा इति विष्टपे ॥[20]

सत्यपि कालविषयैकविवादे कालक्रमेण पद्मचरितानन्तरं प्रायशः जटासिंहनन्दिनः वराङ्गचरितमङ्गीक्रियते ।[21] इदं सप्तम-शताब्द्यामष्टम-शताब्द्यां वा प्रणीतम् । अत्राश्वघोषस्य प्रभावोऽभिलक्ष्यते अस्य च प्रभावः जिनसेनस्यादिपुराण इति उपाध्यायोपाह्व-आदिनाथेन अस्य ग्रन्थस्य भूमिकायां प्रतिपादितम् ।[21] तेनैवैतदपि स्पष्टीकृतं यदस्य बहुषु सर्गेषु जैनतत्त्वानां विरसं विवेचनम् ।[22] तस्येदं मतं यत्सैद्धान्तिक-विवेचन-बाहुल्य-वशादस्य ग्रन्थस्य काव्यसौन्दर्यं नोत्कृष्टम् ।[23] परं सोऽधोलिखितं श्लोकमुत्तमकाव्यत्वेन प्रशंसति—

मानोन्नतं नावनतं परेभ्यो दोलायमानभ्रमरावलीढम् ।
शिरः सनादं विनिपत्य भूमौ प्रफुल्लपद्माकृतिमादधार ॥[24]

---

१७. उपरिवत्, ७४. ४६-४७
१८. उपरिवत्, ७४. ४३
१९. उपरिवत्, ७४. ४२
२०. पद्मचरितम्, ६. २१४, २१५
२१. वराङ्गचरितम्, बम्बई, १९३८, Introduction, पृ० ३९-४२
२२. उपरिवत्, पृ० २९-३२
२३. उपरिवत्, पृ० ५१ ।
२४. उपरिवत्, १६. ६५

यद्यपि उपाध्यायमहोदयेन प्रथमे सर्गे सरसप्रवाहो नाम इति प्रतिपादितमिदं काव्यमधिकृत्य, किन्तु वयं न तथानुभवामः। एकादशे सर्गेऽन्यानुप्रासविलास-विन्यासोऽवलोकनीयः—

पुरं विशालं प्रविभक्त-शालं चन्द्रांशुजालामलकीर्त्ति-मालम्।
अराति-सैन्य-क्षपणातिकालं विवेश वृद्धैः क्रमशः सलीलम्॥[25]

अर्थालङ्कारेषूत्प्रेक्षोत्प्रेक्षावतामुपस्थाप्यते—

पौराङ्गनाभिः कृतभूषणाभिर्वृद्धैर्नरैः पौष्यजनैः परीताः।
नरेन्द्रपत्नी शिबिकाप्रयाता गन्तुं प्रवृत्ता इव सौधमालाः॥[26]

पूजायै गच्छतो नराधिपस्य वर्णनं कवेः कल्पनावैभवमभिव्यनक्ति—

द्विषत्स्वसूयां प्रमदास्वनङ्गं
धनानि दीनेषु मुदं निजेषु।
ददत्कटाक्षभ्रमरप्रतानं
राजाधिरूढः करिणं जगाम॥[27]

एतत्स्पष्टं यत्पद्मचरितापेक्षया वराङ्गचरिते अनुष्टुब्बाहुल्यं न्यूनतरम् उपजातिबाहुल्यञ्चाधिकतरम्। अत इदं काव्यं पौराणिकश्रेण्यकाव्ययोर्मध्यवर्ति प्रतिभाति शैल्यनुरोधेन। भावतः पुनरिदं पौराणिकमेव।

७०५ शकाब्दे (७८३ ख्रीस्ताब्दे) जिनसेनः ६६ सर्गेषु महाभारतकथायाः जैनसंस्करणं हरिवंशपुराणे उपनिबनन्ध। अत्र दीर्घाणां द्रुतविलम्बित-वसन्ततिलक-शार्दूलविक्रीडितादीनामपि प्रयोगाच्छैल्यां विकास-क्रमः स्पष्टं प्रतिभाति। अस्मिन्महाभारतीयकथया साकम् ऋषभस्य नेमिनाथस्य चापि कथे दत्ते। वराङ्गचरित इवास्मिन्नपि यत्र तत्र जैनानां सिद्धान्तानां वर्णनानि सन्निविष्टानि प्रथमे मङ्गलश्लोक एव जैनानां तत्त्वसिद्धान्तस्य समावेशः—

सिद्धं ध्रौव्यव्ययोत्पादलक्षणद्रव्यसाधनम्।
जैनद्रव्याद्यपेक्षातः साधनाद्यस्य शासनम्॥[28]

प्रायः वर्णनेषु दीर्घ-दीर्घ-प्रमाणानि दत्तानि।
शब्दश्लेषेषु कवेः प्रौढिचिख्यापयिषाविर्भवति—

---

२५. उपरिवत्, ११. ४५
२६. उपरिवत्, २३. ५६
२७. उपरिवत्, २३. ५५
२८. हरिवंशपुराणम्, बम्बई, १९३०,

वर्ण-सङ्कर-विक्षेपि-धनुषेन्द्र-धनु-र्गुणैः ।
यस्याधिक्षिप्तमक्षिप्तवर्ण-सङ्कर-दोषकम् ।।[29]

अस्य १८तमे सर्गे संगीतविद्यायाः विस्तृतं वर्णनं कवेः पाण्डित्यं प्रख्यापयति ।[30] ३४तमे सर्गे जैनग्रन्थेषु वर्णितानां व्रतानामुल्लेखोऽतिविस्तृतः ।

क्रियायाः तीव्रता शब्दैर्निम्नश्लोकेऽङ्किता—

अलक्षितः कैश्च भटैः प्रसुप्तैः प्रसुप्तपौरे समये पुरस्य ।
स गोपुरद्वार-कपाट-सन्धिं विपाद्य विष्णुक्रमयुग्मसङ्गात्।[31] ।।

क्वचित्कविः दीर्घदीर्घसमासप्रयोगनैपुणीं लघुलघु-पदविन्यासलालित्यञ्चैकत्र प्रदर्शयति—

प्रसवभरविभूतिव्यग्रताव्यग्रगर्भग्रहणसमयहृष्यद्गोवृषोद्घोष-घोषाः ।
विपुलहृदयतोषं तोषयन्ति स्म विष्णोः प्रसभमिह रिपूणां पेषणं घोषयन्तः ।।[32]

अस्य ग्रन्थस्य जैनदर्शनेऽपि किञ्चन मौलिकं योगदानम् । तद्यथा नयसिद्धान्तमधिकृत्य युक्तमेवोक्तम्—

यावन्तोऽपि वचोमार्गास्तावन्तो यन्नयास्ततः ।
इयन्त इति संख्यानं नयानां नास्ति तत्त्वतः ।।[33]

भारविप्रभावोऽस्मिन्पुराणे विपुलतयोपलक्ष्यते—

चित्रिते कुसुमचित्रमण्डपे दत्तबन्धुनृपलोकदर्शनः ।
श्रीयुजि स्वपिषि यो वधूजनैः सोपधानशयने महामृदौ ।।
त्वं महीध्रवनरन्ध्रवृत्तिभिर्गृध्रकाककुलजम्बुकादिभिः ।
सोद्य भक्षकगणैरुपासितः श्रीपते स्वपिषि तक्षितक्षितौ ।।
चारुवारवनितासुगीतकैर्बन्दिवृन्दपटुपाठनिस्वनैः ।
यः प्रबोधमुषसि प्रपद्यसे सोऽद्य वीर ! विरसैः शिवा रुतैः ।।[34]

हरिवंशानन्तरं ८९७ खीस्ताब्दे जिनसेनगुणभद्राभ्यां रचितं त्रिषष्टिलक्षणमहापुराणापराभिधानं महापुराणम् आदिपुराणोत्तरपुराणद्वयरूपं रामायणमहाभारत-कथोपजीवि कालक्रमात् प्राप्नोति । नाम्ना पुराणं सदपि गुणैरिदं महाकाव्यमिति स्वयं ग्रन्थकर्त्रैव विस्फुटमाख्यातम्—

---

२९. उपरिवत्, १४. ७
३०. उपरिवत्, १९. १३५-२५७
३१. उपरिवत्, ३५. २३
३२. उपरिवत्, ३६. ५
३३. उपरिवत्, ५८. ५२
३४. उपरिवत्, ३६. ३६. ३७, ३९. तुलनीयम्, किरातार्जुनीयम्, १. ३८

महापुराणसम्बन्धि महानायकगोचरम् ।
त्रिवर्गफलसन्दर्भं महाकाव्यं तदिष्यते ॥[३५]

वस्तुतः स्वयं पुराणनिर्मात्रा पुराणस्यास्य महाकाव्यत्वं स्वग्रन्थारम्भेऽनेकैःश्लोकैर्निगदितम् ।[३६] अस्मिन् ग्रन्थे संस्कृतमहाकाव्यानां सर्वाणि लक्षणानि साङ्गोपाङ्गतयोपलभ्यन्ते । १२तमे पर्वणि कूटश्लोकबाहुल्यम् । तत्र गूढक्रियस्य दिङ्मात्रमुदाहरणम्—

अधुनामरसर्गस्य वर्धतेऽधिकमुत्सवः ।
अधुनामरसर्गस्य दैत्यचक्रे घटामिति ॥[३७]

अत्र अधुनामिति क्रियापदं गूढम् । २३तमे पर्वणि छन्दोवैचित्र्यम् । इह शशिकलावृत्तं गीतगोविन्दपदशय्यां स्मारयति—

विकसितसरसिजदलनिभनयनं करिकरसुरुचिरभुजयुगममलम् ।
जिनवपुरतिशयरुचियुतममरा निदधुरतिधृतिविभुकुलनयनाः ॥[३८]

अस्मिन् काव्ये चित्रकाव्यानां गोमूत्रिकादीनामपि प्रयोगः । तद्यथा अर्धभ्रमश्लोकः—

मुदेऽस्तु वसुधारा ते देवताशीस्तताम्बरा ।
स्तुतादेशे नभाताधा वशीशे स्वस्वनस्तसु ॥[३९]

मु	दे	स्तु	व	सु	धा	रा	ते
दे	व	ता	शी	स्त	ता	म्ब	रा
स्तु	ता	दे	शे	न	भा	ता	धा
व	शी	शे	स्व	स्व	न	स्त	सु

३५. महापुराणम् । आदिपुराणात्मकः प्रथमो भागः, काशी, १९५१, १.९९
३६. उपरिवत्, १. ९४-१०५
३७. उपरिवत्, १२. २२५
३८. उपरिवत्, २३. १६७
३९. उपरिवत्, १२. २५४ ।

अत्र तृतीयचतुर्थचरणयोरक्षराणि प्रथमद्वितीयचरणयोरन्तर्भूतानि। संगीतकलानैपुणी तत्रावलोकनीया—

काकलीकलमामन्द्रतारमूर्च्छनमुज्जगे।
तदोपवीणयन्तीभिः किन्नरीभिरनुल्बणम्॥
ध्वनद्भिर्मधुरं मौखं सम्बन्धं प्राप्य शिष्यवत्
कृतं वंशोचितं वंशैः प्रयोगेष्वविवादिभिः[४०]॥

उत्तरपुराणे[४१] गुणभद्रविरचिते प्रायः वर्णनानि पौराणिकानि नीरसानि शास्त्रीयानि यत्र परिमाणादय एव विशेषतो दत्ताः।

दिगम्बरेषु महापुराणोक्तं कथावस्तु श्वेताम्बरेषु ११६०-११७२ तमेषु खीस्ताब्दवर्षेषु विद्यमानेन हेमचन्द्राचार्येण त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरिते[४२]निबद्धम्। अस्यैव दशमपर्व महावीरचरित्रमिति नाम्ना पृथगप्युपलभ्यते। अस्य ग्रन्थस्य परिशिष्टपर्वं च मूलतोऽप्यधिकतरं महत्त्वशालि। अस्मिन् जैनागमानामाचार्याणां परम्परोल्लेखः ऐतिहासिकदृशा महत्त्वं भजते। अस्मिन् ग्रन्थे प्राकृतभाषायाः नैकाः लोकप्रियाः कथाः संस्कृते परिणताः। चाणक्यचन्द्रगुप्तयोरपि कथास्मिन् ग्रन्थे वर्णिता। सत्यपि वर्णनप्रधानेऽस्मिन् ग्रन्थे कलिकालसर्वज्ञविरुद्भाक् हेमचन्द्रो यत्र तत्र सहृदयहृदयावर्जकं पद्यं प्रस्तूय पाठकानानन्दतुन्दिलान् करोति। तद्यथा—

तत्र चालब्धमध्यानि स्वच्छानि च महान्ति च।
स्थाने स्थाने तडागानि मनांसीव महात्मनाम्॥[४३]

लाटानुप्रासविन्यासचमत्कृतचेतसा श्लोकोऽयं विलोक्यते विलोलमस्तकेन सचेतसा—

पुरीषसूकरः पूर्वं ततो मदनगर्दभः।
जराजरद्गवः पश्चात् कदापि न पुमान् पुमान्॥[४४]

परिशिष्टपर्वण्यपि नेयं प्रलम्ब-समास-भूयस्त्व-विधुरापि सुमधुरा वाग्धारा परिशुष्यति—

अप्येकवारमुप्तानि लूनान्यपि हि कर्षकैः।
तत्र धान्यानि दूर्वावत्प्ररोहन्ति मुहुर्मुहुः॥[४४]

---

४०. उपरिवत्, १४. ११८, ११६
४१. महापुराणम् (उत्तरपुराणात्मको द्वितीयो भागः), काशी, १९५४
४२. त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरितमहाकाव्यम्, भावनगरम्, १९५०, २. १. ६
४३. उपरिवत्, ३. ४, १३७
४४. परिशिष्टपर्व कलकत्ता, १९३२

अन्यच्च—

तस्मिन्ग्रामोपमा गोष्ठा ग्रामाश्च पुरसन्निभाः ।
पुराणि खेचरपुरप्रायाण्यद्भुतया श्रिया ॥[४५]

उपमायाः निरुपमसहजप्रभावं निभालयन्तु—

यत्रोत्पन्नोऽसि तन्मा स्म स्वकुलं मलिनीकुरु ।
धूमेनेव गृहं वह्निस्त्वमनेन कुकर्मणा ॥[४६]

चन्द्रगुप्तस्य बाल्यकाल-क्रीडावर्णनम्—

हस्तीकृत्य हयीकृत्य चारुरोह स बालकान् ।
प्रायो हि भाविनी लक्ष्मीरिङ्गितैरपि सूच्यते ॥[४७]

सुनन्दा स्वपुत्रं कथमुपलालयतीति स्वभावोक्ति-गर्भित-कथनम्—

न रागमधुरैर्गानैर्न क्रीडनकदर्शनैः ।
न वस्त्रदोलाप्रेङ्खाभिर्न चाटुवचनैरपि ॥
नोत्सङ्गनृत्यलीलाभिर्न मुखातोद्यवादनैः ।
न शिरश्चुम्बनेनापि विशश्राम स रोदनात् ॥[४८]

हेमचन्द्राचार्योऽष्टाविंशसर्गात्मकं द्व्याश्रयकाव्यमपि लिलेख ।[४९] अत्र भट्टिकाव्यवत्[५०] व्याकरणनियमव्याख्यानाय कृतमिति नास्ति तत्र वास्तविककाव्यप्रतिभाप्रदर्शनावसरः । तथापि यत्र तत्र कृतिचमत्कृतिततिरावर्जयति मनः । केकीरवच्छन्दसा युद्धोत्साह एवमुपनिबद्धः—

द्वितयं द्वयेन त्रितयं त्रयेण युयुधे भटानामभिलाषुकाणाम् ।
द्विमयं स्वजीवं यशसः परस्य द्विमयं स्वजीवस्य यशस्तु नैव ॥[५१]

किन्त्वत्र द्व्याश्रये काव्ये हेमचन्द्रगीर्न तथा लालित्यमुपलालयति यथाडम्बरमालम्बते, न तथा कोमलकल्पनामनुबध्नाति यथा शास्त्रपाटवं प्रकटीकरोति । दिङ्मात्रमुदाहरणम्—

---

४५. परिशिष्टपर्व, १ ८
४६. उपरिवत्, २. ६८७
४७. उपरिवत्, ८. २४३
४८. उपरिवत्, १२. २९-३०
४९. मुम्बई, १९१५
५०. अस्य ग्रन्थस्य सर्वाङ्गीणं परिशीलनं मत्सहकर्मिणा डा० सत्यपालनारङ्गेण विहितं प्रकाशितञ्चाधुनैव ।
५१. द्व्याश्रयमहाकाव्यम्, १८. ४७

निदिधिक्षवः क्षिप्णव आशु नो यत्तद् विन्दवस्त्रस्तुकगृघ्नुकं माम् ।
यश इच्छुराशंस्वशरारुभिक्षून्नुतो स्मि बन्दारुरसद्रुदारुः ॥[52]

अथ प्राप्तावसराणि विशुद्धकाव्यशैलीमनुसृत्य रचितानि काव्यानि प्रतिपिपादयिषामः । पौराणिकान्यर्धपौराणिकानि वा काव्यानि महापुरुषचरितोपजीवीनि विवेचितानि । तत्र कृष्णकथासु कृष्णस्य भ्रातुर्नेमिनाथस्य रामकथासु चेक्ष्वाकुवंशस्यादिपुरुषस्य प्रथमतीर्थङ्करस्यर्षभदेवस्य वर्णनं विशिष्यते । हेमचन्द्राचार्यस्य द्वयाश्रयकाव्यं शास्त्रकाव्यं सदितरेभ्यो भिद्यते ।

विशुद्धललितकाव्येषु जिनसेनस्य मेघदूतस्य समस्यापूर्तिरूपेणोपनिबद्धं पार्श्वाभ्युदयाभिधानं काव्यं कालक्रमेण मूर्धन्यस्थानभाक् । अयं जिनसेन आदिपुराणकर्त्ता । तत्समकालिकमेव धनञ्जयकृतद्विसन्धानकाव्यम् । अतः परं परश्शतं १८ तमशताब्दीं यावद् काव्यानि जैनकविभिः संस्कृत उपनिबद्धानि । सा च परम्परेदानीमपि महेन्द्रकुमारप्रभृतिभिराशुकविभिर्जैनमुनिभिरनवच्छिन्नरूपेण परिपाल्यते । तस्याञ्च परम्परायां ६०५ खीस्ताब्दे वीरनन्दिनश्चन्द्रप्रभचरितम्, ८७४ खीस्ताब्दे महासेनस्य प्रद्युम्नचरितं दशम्यामेव शताब्द्याञ्चासङ्गस्य वर्धमानचरितम्, एकादशशताब्द्यां वादिराजस्य यशोधर-पार्श्वनाथचरिते वाग्भटस्य प्रथमस्य च नेमिनिर्वाणम्, द्वादशशताब्द्यां पद्मप्रभस्य कुन्थुनाथ-मुनिसुव्रतचरिते त्रयोदशशताब्द्यां वर्धमानसूरेः जयन्तविजयम्, उदयप्रभसूरेः धर्माभ्युदयकाव्यम्, सोमेश्वरस्य कीर्त्तिकौमुदी, माणिक्यदेवसूरेः नलायनम् । वस्तुपालस्य नरनारायणानन्दः, अमरचन्द्रस्य पद्मानन्दबालभारते, चतुर्दशशताब्द्यां वर्धमानस्य वराङ्गचरितं, मुनिभद्रस्य शान्तिनाथचरितं, पञ्चदशशताब्द्यां राजवल्लभस्य भोजचरितं, सत्यराजगणिनः पृथिवीचन्द्रचरितं, षोडशशताब्द्यां शुभचन्द्रस्य पाण्डवपुराणं, सप्तदशशताब्द्यां श्रीभूषणस्य शान्तिनाथ-पाण्डवहरिवंश-नामधेयानि त्रीणि पुराणानि, अष्टादशशताब्द्याञ्च मेघविजयस्य देवानन्द-दिग्विजय-सप्तसन्धाननामानि काव्यानि च प्रमुखानि । इतोऽतिरिक्तान्यनिश्चितकालानि संदिग्धलेखकानि वा गौणानि जैनसंस्कृतकाव्यानि श्रीकृष्णमाचरियरमहोदयैः स्वकीयेतिहासग्रन्थे परिगणितानीत्यलं तेषां नामसंकीर्तन-पुनरुक्तया । एषु तीर्थकराणां वा, जैनाचार्याणां वाश्रयदातॄणां राज्ञां व प्रायश उल्लेखः । इतरेषु जैनेषु प्रचलिताः धन्यकुमारादीनां कथाः संवलिताः । नायकापेक्षया त्वेषु काव्येषु प्रायः पुनरुक्तय एव ।

अथ प्रस्तूयते केषाञ्चित्प्रमुखानां युगप्रतिनिधीनां काव्यानामन्तरङ्गपरिचयः ।

जिनसेनस्य ३४६ पद्यात्मकः पार्श्वाभ्युदयः[53] पार्श्वनाथ-कमठयोः कथां कथयति मेघदूतस्य समस्यां पूर्तिञ्चापि विदधाति । अस्मिन्काव्ये क्वचिदादौ

५२. उपरिवत्, १२. १६ ५३. बम्बई, १९६५

क्वचिन्मध्ये क्वचिच्चान्ते मेघदूतस्य प्रत्येकं श्लोकस्य प्रत्येकंपंक्ति: क्रमशः उपलभ्यते । कस्मिंश्चिच्छ्लोके पंक्तिद्वयमपि लभ्यते । वर्णनप्रधानमिदं काव्यं कथानकदृशा शिथिलम् । मेघदूतस्य त्वामालिख्य प्रणयकुपितामित्यस्य श्लोकस्यान्तिमपंक्तेः समस्यापूर्तिरेवम्—

तीव्रावस्थे तपति मदने पुष्पबाणैर्मदङ्गं
तल्पे नाल्पे दहति च मुहुः पुष्पभेदैः प्रक्लृप्ते ।
तीव्रापायात्त्वदुपगमनं स्वप्नमात्रेऽपि नापं
क्रूरस्तस्मिन्नपि न सहते संगमं नो कृतान्तः ॥[५४]

अस्वाभाविकोऽयं काव्यविधिः । एतादृशानां काव्यानां जैनेषु प्रारम्भः पार्श्वाभ्युदयेन, समाप्तिश्च शिशुपालवधनैषधचरितयोः समस्यापूर्त्यात्मिकाभ्याम् अष्टादशशताब्द्यां मेघे विजयगणिलिखिताभ्यां देवानन्दशान्तिनाथचरिताभ्यां भवति ।

जिनसेनसमकालिकः धनञ्जयः कृत्रिमकाव्यकलायां द्विसन्धानकाव्य-रूपेऽपरं[५५] प्रयोगं विदधाति । अत्र रामायण-महाभारतकथयोः श्लेषबलात्सममेव प्रतिपादनमिति काव्यमिदं राघवपाण्डवीयमित्यपि प्रथितम् । अस्मिन्न जैन-धर्मनिरूपणं न वान्ते नायकनिर्वाणप्राप्तिप्रदर्शनमितीदं काव्यं भिद्यत इतर-जैनकाव्येभ्यः ।

कृत्रिमेऽप्यस्मिन् काव्ये न क्लिष्टता प्रत्युत परिपक्त्रिमो वाक्यविन्यासः ।

अरान् घटीयन्त्रगतान् गतश्रमः पयःकणैरग्रपदेन पीडयन् ।
स यत्र कच्छी सतनुः सुरालयं प्रयुज्य निःश्रेणिमिवारुरुक्षति ॥ [५६]

अत्र द्वितीयार्धे प्रेक्षणीयैवोत्प्रेक्षा प्रेक्षावताम् । रघुवंशस्य त्रयोदशे सर्गे कविकुलगुरुणा कालिदासेन रत्नाकरवर्णनं विहितम् । अत्राप्यष्टमे सर्गे तन्नि-भालनीयम्—

आपातुं जलमिदमिन्द्रनीलजालव्याजेन व्यवतरतीव मेघजालम् ।
वक्षोभिः करिमकरैर्विभिन्नमम्भो यात्युद्यन्मणिरुचिशक्रचापभावान् ॥[५७]

दशमशताब्द्या आरम्भे वीरनन्दिनः चन्द्रप्रभचरितञ्चन्द्र[५८] प्रभनाम्नः तीर्थंकरस्य कथां कथयति । डॉ० नेमिचन्द्रमहोदयैरत्र नैकेषां कवीनां प्रभावः प्रदर्शितः । अस्य काव्यस्यालंकृतानि सरसानि वर्णनानि मर्म स्पृशन्तीव । विरोधाभासोऽप्यत्र सरलयैव गिरा पुरस्कृतः ।

---

५४. पार्श्वाभ्युदयः, ४. ३५ ५५. बम्बई, १८९५
५६. द्विसन्धानम्, १. १३ ५७. उपरिवत्, ८. ८
५८. मुम्बई, १९२६

भेजे नितान्तमजलोऽपि नदीनभावं यश्चाभवद्द्युमतीतिलकोऽप्यशोक: ।
दोषाकरश्च न बभूव कलाधरोऽपि सर्वं हि विस्मयकरं महतां स्वरूपम् ।।[५९]

मातृत्वेनैव नारीजन्मसार्थकता नान्यथा—

चन्द्रोज्झितां रविरलङ्कुरुते घनानां वीथीं सरोजनिकर: सरसीमहंसाम् ।
पुत्रं विहाय निजसन्ततिबीजमन्यो न त्वस्ति मण्डनविधि: कुलपुत्रिकाणाम् ।[६०]

चन्द्रप्रभाकलेवाह्लादकारिणी चन्द्रप्रभचरितकाव्यकलेति नो मतम् ।

अस्यां शताब्द्यां हरिश्चन्द्रस्य पञ्चदशतीर्थंकरवर्णनपरक[६१] शिशुपालवधानुकरणात्मकं धर्मशर्माभ्युदयाभिधानं[६२] काव्यमपि कामपि कोमलकान्तपदावलीवल्लभतां कलयति । निभाल्यतां यमकचातुरी—

कृतार्थी कृतार्थी हितत्वाहितत्वात् सदानं सदा नन्दिनं वादिनं वा ।
विभालम्बि भालं सुधर्मा सुधर्मार्पित-ख्यापिताख्याति: सा नीतिसानौ ।।

दशमशताब्द्यामेव काव्यद्वयं परमप्यस्ति—महासेनस्य प्रद्युम्नचरितम्[६३] असङ्गस्य वर्धमानचरितञ्च ।[६४] प्रद्युम्नचरिते कृष्णपुत्रस्य कथा । ओज: सम्भृतायां प्रलम्बसमासयुतायामपि भाषायां नार्थावबोधेऽस्ति काठिन्यम्—

सीमन्तिनीकान्तकपोलकान्तिलावण्यसद्वृत्तपराजयेन ।
अद्यापि धत्ते मलिनत्वमन्तश्चन्द्र: समुद्भूतह्रियेव यत्र ।।[६५]

रुक्मिणीं चित्रे निवेशयन् श्रीकृष्ण: स्वयमपि चित्रार्पितारम्भ इवावतस्थे—

पटे समारोपितरूपसम्पदं विलोक्य तन्वीं विषमाहिमर्दन: ।
विमोहितो वा लिखितोऽथ वामवत् समाधिमापन्न इवोन्मना इव ।।[६६]

वर्धमानचरितस्यापि हृदयङ्गमा भावभङ्गिमा । अलकापुरवर्णनं परिसंख्यालङ्कार: बाणभट्टं स्मारयति—

दण्डो ध्वजे सन्मुरजेषु बन्धो वराङ्गनानां चिकुरेषु भङ्ग: ।
सुपञ्जरेष्वेव सदाविरोधो गतावहीनां कुटिलत्वयोग: ।।[६७]

एकादशशताब्द्यां यशोधर[६८] पार्श्वनाथ[६९] चरितयो: कर्ता वादिदेवसूरिरेव प्रमुखो यमाश्रित्यैकीभावस्तोत्र इयमुक्ति:—

---

५९. चन्द्रप्रभचरितम्, ३. १०
६०. चन्द्रप्रभचरितम्, ३. ३३
६१. बम्बई, १८९९
६२. धर्मशर्माभ्युदयकाव्यम्, १०. ५१
६३. बम्बई, वि० सं० १९७३
६४. सोलापुर, १०३१
६५. प्रद्युम्नचरितम्, १. ११
६६. उपरिवत्, २. ४४
६७. वर्धमानचरितम् ५. १४
६८. धारवाड़, १९६३
६९. बम्बई, वि० सं० १९७३

वादिराजमनुशाब्दिकलोको वादिराजमनुतार्किकसिंहः
वादिराजमनुकाव्यकृतस्ते वादिराजमनुभव्यसहायः ।[७०]

अस्य यशोधरचरिते प्रसादगुणोपेता शैली समुल्लसति—

प्रकृतिविपरीता न क्षमते गुणदर्शनम् ।
पित्तज्वरवतः क्षीरं मधुरं नावभासते ।।[७१]

अस्मिन्काव्ये चण्डमारीमन्दिरस्य बीभत्सवर्णनम्—

रक्तसंमार्जिता रक्ता नित्यं यस्याजिरक्षितिः ।
प्रसारितेव जिह्वोच्चैर्देव्या रक्तासवेच्छया ।।
मांसस्तूपाः स्वयं यत्र मक्षिकापटलावृताः ।
छर्दिताश्चण्डमार्यैव बहुभक्षणदुर्जराः ।।[७२]

अस्या एव शताब्द्या वाग्भटस्य नेमिनिर्वाणकाव्यात्[७३] किरातार्जुनीयोपमेयाच्चित्रकाव्योदाहरणं प्रस्तुमः—

रम्भारामा कुरबककमलारम्भारामा कुरबककमला ।
रम्भारामाकुरबककमलारम्भारामाकुरबककमला ।।[७४]

त्रयोदशशताब्द्यां जैनसंस्कृतकाव्यानां प्रवाह इव दृश्यते । त्रयोदशचतुर्दशशताब्द्योः जैनसंस्कृतकाव्यानां पृथक्शोऽपि डॉ० श्यामशंकरदीक्षितमहोदयेनाध्ययनं कृतम् । वयन्तु प्रमुखकवीनां कृतिभ्य एकैकमुदाहरणं प्रस्तूयैव तुष्यामः क्वचिदुदाहरणयुगलं वा प्रस्तुमः । उदयप्रभसूरेः धर्माभ्युदयकाव्य[७५] भाषायाः प्राञ्जलता विलोकनीया—

सत्कुर्वन् धार्मिकान् निःस्वान् दानाद् दीनान् प्रमोदयन् ।
भीतानामभयं यच्छन् मोचयन् बन्धनस्थितान् ।।
पङ्कमग्नञ्च भग्नञ्च सङ्कटे शकटादिकम्
नियुक्तैरुद्धरंस्तत्तत् कर्मशिल्पकरैर्नरैः ।।[७६]

अयं कविः परिमितैः सहजैः सरलैरपि शब्दैः भावान् प्रभावोत्पादकरीत्याविष्कर्त्तुमलम्—

तत्तृष्णा यास्य न च्छिन्ना वारिधेरपि वारिभिः ।
किं सा निरङ्कुशा पूलकुशाग्रपयसा त्रुटेत् ।।[७७]

---

७०. एकीभावस्तोत्रम्, बम्बई, १६२६, २६
७१. यशोधरचरितम्, १. ५४
७२. यशोधरचरितम्, १. ४२, ४३
७३. बम्बई, १६३६
७४. नेमिनिर्वाणकाव्यम्, ७. ५०
७५. बम्बई, १६४६
७६. धर्माभ्युदयकाव्यम्, १. ८३, ८४
७७. उपरिवत्, ४. १६५

अस्या एव शताब्द्या अभयदेवस्य जयन्तविजयकाव्य[78] एकावलीगता भारती निभालनीया—

सरोवरैर्यत्र भुवो विभान्ति सरोवराणि स्मितपद्मखण्डैः ।
तैः पद्मखण्डानि च राजहंसैः स्वैः राजहंसाः सुगतिप्रचारैः ॥[79]

अस्मिन् पद्येऽन्धकारः शब्दझंकृतिध्वनिनैव सूच्यते—
कलितमिव तमालैः कुन्तलीकुन्तलाली-
रुचिभिरिव ताभिश्चुम्बितं विश्वविश्वम्
स्थगितमिव समन्तादञ्जनैः राजपट्टै-
र्घटितमिव चकाशे व्याप्तमिद्धैस्तमोभिः ॥[80]

सोमेश्वरदेवकृतौ कीर्तिकौमुद्यां[81] यमकम्—

दोषज्ञैस्तेन राज्ञेव सह साधनरा सभा
तज्ज्यावकरभूमीव सहसा धनरासभा ॥[82]

छन्दःशास्त्रज्ञानस्यायं प्रयोगः काव्येऽनुपमः—

छन्दः शास्त्रे श्रुतास्माभिर्लघुतापि क्वचिद्गुरोः
तस्मिन् बन्धुजने दृष्टा गुरुतास्य लघोरपि ॥[83]

भवदेवसूरेः पार्श्वनाथचरितं[84] न केवलं चरितं प्रत्युत सूक्तिमुक्तावली । दिङ्मात्रमुदाह्रियते—

स्वादुस्वादानभिज्ञानाद् द्राक्षासु करभो मुखम् ।
वक्रीकुर्यात्ततस्तेषां माधुर्यं क्वापि किं गतम् ।[85]

जरायौवनविवेकः—

कृतास्तारुण्यचैत्रेण ये स्फुरन्नवपल्लवाः ।
शरत्पत्रद्रुमायन्ते जरसा फाल्गुनेन ते ॥[86]

जैनोऽपि भवदेवसूरिः जीवनं नोपजते—

स्वयमाच्छिद्य गृह्णानो मृगेन्द्रो विश्रुतो हरिः ।
अन्यदत्तं तु गौरिच्छन् वराकः पशुरुच्यते ॥[87]

७८. बम्बई, १९०२
७९. जयन्तविजयम्, १. ३०
८०. उपरिवत्, ८. ५१
८१. बम्बई १९५१
८२. कीर्तिकौमुदी, १. ३८
८३. उपरिवत्, ३. ४०
८४. बनारस, १९१२
८५. पार्श्वनाथचरितम् १. १८४
८६. उपरिवत् २. १७७
८७. उपरिवत्, ५. १८२

माणिक्यदेवसूरेः नलायने[88] प्रकृतिचित्रणचातुरी—

तस्मै ददुर्मुदमुदारमयूमयूरहारीतचातकचकोरकपिञ्जलानि ।
आसन्नकिन्नरनिरन्तरगीतगानध्यानैकतानहरिणानि वनस्थलानि ॥[89]

अत्र नैषधप्रभावः स्पष्टः—

अद्यापि तत्प्रयाणेषु तरङ्गखुरखण्डितम् ।
सुधांशौ दृश्यते लीनं लाञ्छनच्छद्मना रजः ॥[90]

त्रयोदशशताब्द्यां जैनसंस्कृतकविशिरोमणिः बभूवामरचन्द्रसूरियंस्य पद्मानन्दमाश्रित्य[91] श्रीहीरालाल-रसिकदासकापडियामहोदय एवमाह[92]-सरस-स्फुटप्रसादगुणप्रधानबन्धबन्धुरस्य यमकश्लेषादिदुष्करालंकारसमलंकृतस्य भिन्नान्तिमवृत्तसमेतसमानजातीयपद्यबद्धस्य नानाविधविदग्धोदारार्थव्यञ्जकसुभाषितावलीशबलीकृतस्य रसानुरूपसन्दर्भगर्भितस्य शान्तरसप्रधानपुरुषार्थचतुष्टयीमुख्यमोक्षाभिव्यञ्जकस्य आमूलचूलं नानारसातिशयप्रस्रवत-आकण्ठं सुमनसां मनस्सु मदमादधतः मधुमधुर हितमुपदिशतः विविधविज्ञेयवस्तुवृन्दमवगमयतः विवेकपूर्वमसार तापपरित्यागं शिक्षयतः प्रवीणतयानेकविषशास्त्र-समुचितोपादेयमुपवर्णयत एवञ्च कलानिधिनिर्मलं निजनिर्मातुर्यशःपुञ्जमधिजगत्त्रयं प्रथमतश्च प्रस्तुतस्य सन्दर्भस्य न किञ्चिदूनमादेयत्वमिति मे मतिः । नात्र कापडियामहोदयः किञ्चिदपि वितथमाह । ग्रीष्मवर्णने भवचक्रभ्रमणदर्शनमपि काव्येऽस्मिन् क्रियतां ललितया वाचा—

प्रपां प्रपां प्राप्य पयांसि पायं पायं स्म तृप्यन्ति न सार्थपार्थाः ।
जनिं जनिं जन्मभृतोऽभिगम्य सम्भुज्य सम्भुज्य सुखानि यद्वत् ॥[93]

मेघवर्णने पुनः ऊर्ध्वगामिताया उपदेशः—

सदा यदाधारतयास्ति सत्ता विपाद्य तान्येव तटानि दूष्य ।
उन्मार्गमीयुः स्वरसैस्तटिन्यः क्व सद्गतिर्वल्गति निम्नगानाम् ॥[94]

वसन्तवर्णने कोमलपदशय्यावलोकनीया—

कलितकूजितभृङ्गकुलाकुलप्रचितचम्पककोरककैतवात् ।
कनककिङ्किणिका इव निर्ममे वनभुवो रसनाविधये मधुः ॥[95]

---

८८. भावनगर, १९३८ ८९. नलायनम्, १. ३. ३९

९०. उपरिवत्, १. १०. १७ ९१. बड़ौदा, १९३२

९२. पद्मानन्दचरितम्, भूमिका पृ. १५-१६ ९३ उपरिवत्, २. ९०

९४. उपरिवत्, २. ९८ ९५. उपरिवत्, ११. ४

अस्यैव महाकवेरसम्प्रदायिकं बालभारतमपि काव्यं सुतरां प्रौढम्—[९६]

आबिभ्रती कुसुमकार्मुककार्मुकाभं पाणौ स्वयंवरणमालमन्यथो कुमारी ।
शृङ्गारसागरतरङ्गकरङ्गदम्बुबिन्दूपमाभ्रमरराशिशिखापरङ्गम् ॥

प्रसादगुणोऽस्य भाषायां निभालनीयः—

नाश्वः स कोऽपि न स कोऽपि वारणो वीरः स कोऽपि न रथः स कोऽपि न ।
तेषां च कोऽप्यवयवोऽस्ति न द्विषां यत्रार्जुनस्य न शरा व्यधुर्व्यथाम् ॥

वस्तुतोऽमरचन्द्रभारती समस्तजैनसंस्कृतकाव्येऽनन्यसामान्या । अमरचन्द्रस्यानन्तरं राजवल्लभस्य (१४२९-१४५६ खीस्ताब्दे) भोजचरिते[१००] तेभ्यः तेभ्यः ग्रन्थान्तरेभ्यः संकलितानि पद्यान्येव बहुलीभवन्ति । इयं प्रहेलिका हास्यस्योत्पादने संस्कृतसाहित्येऽनुपमैव—

अश्वा वहन्ति नगराणि सतोरणानि
गावश्चरन्ति कमलानि सकेसराणि ।
नीलं पयो दधिषु नास्ति तिलेषु तैलं
प्रासादशैलशिखरेषु मृगाश्चरन्ति ॥[१०१]

निम्नपद्यस्य भाषा कियती सरलापि प्रभावोत्पादिका—

आपद्गतं हससि किं द्रविणान्ध ! मूढ !
लक्ष्मीः स्थिरा न भवतीति किमत्र चित्रम् ।
एतन्न पश्यसि घटीजलयन्त्रचक्रं
रिक्ता भवन्ति भरिता भरिताश्च रिक्ताः ॥

अस्य श्लोकस्यान्तिमा पङ्क्तिः पठ्यमानापि घटीजलयन्त्रचक्रगतिं द्योतयति भोजचरित्रसदृशैव लोकप्रिया शैली सत्यराजगणिनः पृथ्वीचन्द्रचरितस्य[१०२]

न पश्यति दिवोलूको द्विको निशि न पश्यति ।
कामान्धः कोऽपि पापीयान् दिवानक्तं न पश्यति[१०३]

अष्टादशशताब्द्यां मेघविजयो[१०४] विशेषोल्लेखमर्हति येन कृत्रिमशैल्यां नैकानि संस्कृतकाव्यानि प्रणीतानि । अस्य दिग्विजयकाव्ये क्रियागुप्तस्योदाहरणम् सप्तमे । सर्गे यमकप्रयोगो विशेषः ।

चित्रकाव्यप्रसङ्गे—

परासितीव्रा विरतिः प्रमाऽऽपणे न नाम काऽबोधि विदा तपोगणे ।

---

९६. बम्बई, १८९४ । ९७. बालभारतम्, १. ५. ७८
९८. उपरिवत्, ४. ३. १०९ ९९. काशी, १९६४
१००. भोजचरितम्, १. २१० १०१. उपरिवत्, १. १९८
१०२. प्रकाशनस्थानप्रकाशनसमयौ च न दत्तौ १०३. पृथ्वीचन्द्रचरितम्, २. १७
१०४. बम्बई, १०४५

पलाशितीव्राऽविरतिः प्रमापणे न वाऽपि कामोचितया न भी भृता [१०५]

अत्र परासीत्यस्य परास्तेत्यर्थः ।[१०६] देवानन्दमहाकाव्येऽयं शिशुपालवधस्य समस्यापूर्त्तिञ्चकार । अस्य सप्तसन्धानकाव्ये[१०७] ऋषभदेव-शान्तिनाथ-नेमिनाथ-पार्श्वनाथ-महावीर,रामचन्द्र श्रीकृष्णेति सप्तपुरुषाणां युगपद्वर्णनम् । अत्र खलवर्णने मार्मिकत्वं निभालयन्तु ।

खलादरो यश्च गवां स्वभुक्तौ भवेत्पशूनामुचितो न नृणाम् ।
स गोः पतित्वाद् यदि स्यात् प्रसङ्गे तत्पाशुपत्यं ध्रुवमीश्वरस्य ॥[१०८]

जैनैरेवं संस्कृतकाव्ये महद्विहितं योगदानम् । अनेकेषु ऐहोल-शिलालेख-सदृशेषु शिलालेखेषु । स्तोत्रेषु, ऐतिहासिक-महाकाव्येष्वपि च जैनानां कवीनां योगदानम् । परं नात्र तत्प्रतिपिपादयिषामः । अत्र यानि काव्यान्यस्माभिर्विवेचितानि तानि सांस्कृतिकदृशापि महत्त्वपूर्णानि । डा० नेमिचन्द्र-महोदयैः स्वकीयशोधनिबन्धेऽन्ते विषयमेनमाश्रित्य किञ्चिल्लिखितम् । मत्सहकर्मी श्री डाक्टर मोहनचन्दमहोदयोऽत्र विषये स्वतंत्रशोधं विदधातीत्यत्र वयं तूष्णीमास्महे ।

उपसंहार :

प्राकृतभाषाबद्धलोकप्रियकथाभ्यः जैनागमेभ्यश्च कथावस्तु संहृत्य संहृत्य काव्यचयके प्रस्तोतुकामाः जैनकवयः क्वचित्तत्त्वसिद्धान्तप्रतिपिपादयिषया क्वचित्पाण्डित्यप्रौढिविख्यापयिषया व्याकरणमार्गप्रदर्शनपुरस्सरं वा प्रत्यक्षर-श्लेषमयप्रबन्धनिबन्धनपुरस्सरं वा समस्यापूर्त्तिदिशा वा शास्त्रकाव्यानि ग्रथ्नन्ति, क्वचित्पुनः मानवहृदयपारदृश्वानः विकटसमासभूयविधुरया गिरा रसभावमाधुरीणा अमृतरसमस्यन्दि द्राक्षापाकस्पर्धि काव्यमुपनिबध्नन्ति क्वचिन्निरुपमोपमा चारुतयानुप्रासविन्यासविलासेन वानन्द-तुन्दिलं विदधति, पाठकान् । क्वचिद्हृदयान्तर्वेदनावेत्तारः प्रातिभेन ज्योतिषा रसिकानानन्दसागरे निमज्जयन्तीं रसधारां पाययन्तीं वाणीमाविष्कुर्वन्ति । एषां काव्यं क्वचिद्दुरूहतां बिभर्त्ति, क्वचित्प्रसादगुणमुपलालयति, क्वचिन्निसर्गसुभगतां जहाति, क्वचिद्वाचकान् क्लिश्नाति, माधुर्यमुच्छिनत्ति, कृत्रिमतां कलयति, शब्दाटोपमालम्बतेऽध्येतॄन् व्याकुलीकरोति च । क्वचिद्हृदयं पुनरिदमानन्दतुन्दिलं कुरुते, हृदयात्प्रवर्तते, प्रतिभां निदर्शयति, चेतश्चमत्करोति कल्पनामुपबध्नाति च ।

काव्यानीमानि प्रायः धर्मप्रभावनाभावनाप्रेरितानि हिन्दुकविकाव्यानुकरण-प्रधानानि परम्पराबद्धानि पुरुषार्थ-चतुष्टयान्तर्गतमोक्षमात्रोद्दिष्टानि गौणीभूतव्यङ्ग्यानि प्रधानीभूतवाच्यानि च सन्ति । एषु राम-कृष्णादीनां कथायाः प्रकारान्तरेण निरूपणं, देशज-शब्द-प्रयोगः, लोक-कथा-प्राचुर्यञ्च विशिष्यन्त इत्यस्माकमनुशीलनेनानेन विशदीभवति ।

---

१०५. दिग्विजयकाव्यम्, ७. ४५ १०६. अहमदाबाद-कलकत्ता १९३७
१०७. सूरत, वि० सं० २००० १०८. सप्तसन्धानम् ।

28

तिर्यग्गत-रति एवं रसाभास

रसाभास या भावाभास का मूल है अनौचित्यप्रवृत्ति—

अनौचित्यप्रवृत्तत्वे आभासो रसभावयोः

साहित्यदर्पण ३. २५१.

रति अनेक स्थलों पर अनौचित्यपूर्ण मानी गयी है—

उपनायकसंस्थायां मुनिगुरुपत्नीगतायां च
बहुनायकविषयायां रतौ तथानुभयनिष्ठायाम्
प्रतिनायकनिष्ठत्वे तद्वदधमपात्रतिर्यग्गादिगते

शृंगारेऽनौचित्यम्—

साहित्यदर्पण ३. २५२

यहां 'तिर्यग्गादिगते रतौ' का अर्थ यह नहीं है कि मनुष्य का तिर्यंच के प्रति प्रेम अनुचित है। तिर्यग्गत रति के लिए दिए गए निम्न उदाहरण से यह स्थिति स्पष्ट हो जाती है—

मल्लीमतल्लीषु वनान्तरेषु वल्ल्यन्तरे वल्लभमाह्वयन्ती।
चञ्चद्विपंचीकलनादभंगीसंगीतमंगीकुरुते स्म भृंगी॥

किसी काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ में मनुष्य का तिर्यंच के प्रति प्रेम रसाभास का उदाहरण नहीं दिया गया। मनुष्य की तिर्यंच के प्रति प्रीति भाव के अन्तर्गत 'रतिर्देवादिविषया' में आएगी ऐसा सुतरां स्पष्ट है। रसाभास के अन्तर्गत तिर्यंच की तिर्यंच के प्रति रति ही आती है।

मनुष्य का तिर्यंच के प्रति प्रेम अनुचित कभी नहीं माना गया। 'तत्रापि चतुर्थोऽङ्कः' के अनुसार अभिज्ञानशाकुन्तल का जो सर्वश्रेष्ठ अंश चतुर्थ अङ्क माना गया है उसमें शकुन्तला का मृग मृगी के प्रति ही नहीं प्रत्युत वनस्पति लतादि के प्रति भी उत्कृष्ट प्रेम दिखाया गया है। किन्तु किसी शास्त्रकार ने उसे कभी रसाभास नहीं माना। हां वही कालिदास जब मृग-मृगी का पारस्परिक प्रेम वर्णन करता है तो शास्त्रकारों ने उसे अवश्य रसाभास माना है—

मधु द्विरेफः कुसुमैकपात्रे पपौ प्रियां स्वामनुवर्तमानः।
शृङ्गेण च स्पर्शनिमीलिताक्षीं मृगीमकण्डूयत कृष्णसारः॥

प्रश्न हो सकता है कि तिर्यंचों की पारस्परिक प्रीति में ऐसा क्या अनौचित्य है कि उसे रसाभास में परिगणित किया जाए। मैं समझता हूं कि इस प्रश्न का उत्तर रससिद्धांत के इतिहास में निहित है। रस के प्रथम उद्भावक भरत ने रस को नाटक के परिप्रेक्ष्य में देखा था। प्रारम्भ में रस का सम्बन्ध दृश्य काव्य से था; श्रव्य-काव्य से रस का सम्बन्ध परवर्ती ग्रन्थों में जुड़ा। अब दृश्य-काव्य की परिस्थितियों में देखें तो पशुपक्षीगत प्रेम का अनौचित्य स्पष्ट है। रंगमंच पर पशुपक्षीगत प्रेम प्रथम तो प्रदर्शित करना ही दुष्कर है और यदि वह प्रेम प्रदर्शित किया भी जाए तो उसका अनौचित्य इसलिए है कि वह सर्वथा ऐन्द्रयिक है। पशु-पक्षी न तो वाणी द्वारा न अन्य प्रकार के स्वेद रोमांचादि सात्त्विक भावों द्वारा ही अपने प्रेम को प्रदर्शित कर सकते हैं। ऐसी स्थिति में उनका प्रेम पारस्परिक ऐन्द्रयिक सम्बन्ध द्वारा ही रंगमंच पर दिखाया जा सकता है जो कि किसी भी सहृदय सामाजिक को विरस ही बनाएगा।

इस पृष्ठभूमि में देखा जाए तो 'मधु द्विरेफः कुसुमैकपात्रे' भी वस्तुतः रसाभास का उदाहरण नहीं है क्योंकि यह दृश्य काव्य के अन्तर्गत नहीं आता। श्रव्य काव्य में कवि पशु-पक्षियों के प्रेम की प्रतीति सहृदय सामाजिक को अपनी वर्णन पद्धति से करवा सकता है क्योंकि यहां उसे भी बोलने का अधिकार है परन्तु दृश्य काव्य में कवि कुछ नहीं कह सकता उसे सब कुछ पात्रों के माध्यम से कहलाना होता है और पशु-पक्षियों के माध्यम से तो वह कुछ कहला नहीं सकता। हां, दृश्य काव्य में भी पशु-पक्षियों के प्रति मनुष्य का प्रेम तो प्रदर्शित किया ही जा सकता है। नागानन्द नाटक का प्रधान विषय ही जीमूतवाहन का नागों के प्रति प्रेमभाव है और किसी ने उसे रसाभास का उदाहरण नहीं माना।

हां, मनुष्य का पशु-पक्षियों के प्रति प्रेम रस की कोटि में न आकर भाव की कोटि में आता है। रस की कोटि में केवल उन्हीं भावों को माना गया है जो निसर्गगत हैं, सहज हैं, जिन भावों को मनुष्य शिक्षा-दीक्षा द्वारा प्राप्त करता है (जो acquired हैं) उन सभी भावों को— चाहे वह ईश्वरप्रेम हो, चाहे देशभक्ति, चाहे प्रकृतिप्रेम — भाव ही माना गया है, रस नहीं। कारण स्पष्ट है—हमारे सहज भाव ही स्थायिभाव हैं, प्राप्त या acquired भाव परिवर्तन भी हैं और एकरूप भी नहीं हैं। इसका यह अर्थ नहीं है कि रस या भाव में कोई उत्कर्षापकर्ष तारतम्य है और यदि यह उत्कर्षापकर्ष तारतम्य है भी तो एकांगी है सर्वांगीण नहीं। काव्य की दृष्टि से आनन्द का परिपाक उन्हीं स्थायी भावों के प्रसंग में होना अधिक सम्भव माना गया जो भाव सहज हैं, निसर्गगत हैं, instructive हैं। जो भाव acquired हैं वे काव्य की दृष्टि से

उतने घनीभूत नहीं हो पाते। यह विवेचन मनोविज्ञान पर आधृत है। यही कारण है कि ईश्वर-प्रेम भी भाव ही माना गया, रस नहीं। इसका यह अर्थ नहीं कि ईश्वर-प्रेम कोई अपकृष्ट प्रेम है और नायक-नायिका प्रेम उत्कृष्ट प्रेम है, नैतिकता की दृष्टि से तो प्रत्युत इसके विपरीत ही मानना होगा परन्तु मनोविज्ञान और काव्यशास्त्र की दृष्टि से जो स्त्री-पुरुष के प्रेम की सघनता है वह ईश्वर-प्रेम की नहीं। स्वयं उपनिषद् भी जब ब्रह्मानन्द की उपमा स्त्री पुरुष के प्रेम से देते हैं तो स्त्री-पुरुष के प्रेम को उपमान बनाकर उसकी मनोविज्ञान की दृष्टि से सघनता स्वीकार करते ही हैं।

अतः यदि पशु-पक्षी के प्रति प्रेम को भी acquired होने के नाते भाव के अन्तर्गत माना गया और रस नहीं तो इसमें किसी आपत्ति का अवकाश मुझे नज़र नहीं आता। मानवगत पशु-पक्षी प्रेम को कभी किसी ने रसाभास तो माना ही नहीं कि जिसका खण्डन अपेक्षित हो।

29

SOME PROBLEMS PERTAINING TO RESEARCH IN SANSKRIT

The first and the foremost of those problems which are peculiar to the field of research in Sanskrit excluding problems pertaining to research in general seems to have its origin in the history of educational system of our country. We have a long history of an educational system of our own, dating back to the period of the Ṛgveda, where a frog was said to 'repeat the speech of the other, as the learner repeats the speech of his teacher'—yad eṣāṃ anyó anyásya vācam, śāktasyeva vadati śikṣamāṇaḥ.[1] The traditional method of teaching continued in India from the Vedic period down to the 18th Century, only to be replaced by an educational system which was introduced by the Britishers together with many other socio-economic changes. This new system of education is, at present, the only system through which knowledge is imparted to students in all branches of learning. Sanskrit, however, is an exception, as it is still taught through the traditional methods side by side the modern methods.

Research, as we know it today, has not grown from within our traditional method of studying Sanskrit language and literature. It is not a natural outcome of the evolution of our system of Sanskrit education. It has been imposed on us from without by the process of certain historical circumstances. The utility of technique and methodology of modern research has not yet been fully accepted by the traditional mind. Many of the Sanskritists still hold that the knowledge of modern students of research is far inferior to that of the traditional pandits. There are, on the other hand, scholars like Dr. A.N. Upadhye, who look down upon the traditional learning as out of date :

1. *RV.* VII. 103. 5

"Prior to the advent of European scholars in the field", Dr. Upadhye remarks, "very few Indian Pandits extended their studies beyond the works of their religion or sectarian fold; and, if at all, the works of other schools were studied by them, it was only with a view to criticising or finding fault with them. The reasons of study were religious, sentimental and propagandistic, and methods, mostly traditional and stereotyped...Religious instincts and sentiments have always had an upper hand over intellect and rationalism."[2]

I, on my part, do not subscribe to the above view about traditional scholars. There are such glaring cases as that of Vācaspati Miśra, who wrote on almost all systems of Indian philosophy with equal force and sincerity. How can we condemn his studies as sentimental and propagandistic ? There is, however, no denying the fact that our tradition does not expect a man to study a particular discipline only from academic and objective point of view ; he should also impart the essence of his study to life also. As Śrīharṣa puts it, knowledge is not limited only to learning and understanding but extends to practising and propagating also—adhītibodhācaraṇapracāraṇaiḥ.[3] This attitude clearly implies a sense of personal involvement in, and commitment to our field of study. The modern research is, however, based on the concept of objective approach. This basic difference of approach has created many problems in the field of research in Sanskrit. The traditionalists, in their anxiety to glorify everything which is written in Sanskrit, sometimes close their eyes to what is going on in the contemporary world, whereas the modern research scholars overlook the impact of Sanskrit culture on Indian life and make their research lifeless.

Besides, the approach of the traditional pandits is predominantly spiritual. For them, knowledge must lead to liberation—sā vidyā yā vimuktaye. Let alone the philosophers, even the grammarians hope to attain brahma-hood by mastering the divine power of word— 'śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ parabrah-

2. *Jñāna-pīṭha-patrikā*, Śodhaviśeṣāṅka Oct.-Nov., 1964, p. 43
3. *Naiṣadhacaritam*, 1.4.

mādhigacchati"[4] The aim of all poetical studies is the realisation of the fourfold ends of life, caturvargaphalaprāpti.[5] The aim of the modern research, however, is not liberation but a search for truth, and that too not in a mystic sense but in its ordinary meaning. It is because of the spiritual outlook of our traditional pandits, that they are interested only in what is of a permanent, spiritual value, and questions such as the date and authorship of a work seem to them to be insignificant. The historical approach on the other hand, is a basic necessity of modern research.

The full implications of historical method are not realised by our research scholars.

The traditional pandits may lack the historical approach, but those who are trained in modern methods have also a very serious drawback. They fail to develop the capacity to follow a Sanskrit text in original without the help of a translation. This debars them, on the one hand, from utilising those texts, which have not been translated so far, (and naturally there is a good number of such books) and on the other, from doing justice even to those texts which have been translated into English or modern Indian languages. All of us know the limitations of translation; and these limitations become still more serious in case of research in subjects like Sanskrit, where correct interpretation of the original text is a very important, if not the most important part of research.[6]

Why do, it may be asked, our research scholars depend on translations ? I do not blame them for this. The style of the standard Sanskrit texts is extremely involved. Believe it that there are books in Sanskrit, a single page whereof will take several hours to be fully understood even by the top-most scholars of Sanskrit, if they have not already read the text under the guidance of a teacher. Such books are plenty in number and voluminous in size. To add to this, the commentaries and commentaries on commentaries on these books surpass even the originals in intricacies and terseness of style. All

---

4. See also *Vākyapadīyam*, 1.22.
5. *Sāhityadarpaṇa*, 1.1.
6. Hudson W.H. An Introduction to the Study of Literature, pp. 31-62.

these books and commentaries presuppose too much of knowledge on the part of the reader.

As already stated, most of the Sanskrit books have been written with a purpose. These books, called the śāstras, were not meant for self-study; they were meant to be read at the feet of a guru, who devoted his whole life in specialising in a particular branch of knowledge. The following remarks by Śrīharṣa are characteristically indicative of such an intention.

granthagranthirihā kvacid kvacidapi
nyāsi prayatnānmayā
prājñaṁmanyamanā haṭhena paṭhatī
māsmin khalaḥ khelatu/
śraddhārādhaguruḥ ślathīkṛtadṛḍhagranthi
samāsādaya-
stvetat kāvyarasormimajjanavidhivyā-
sajjanaṁ sajjanaḥ.[7]

In the Śloka the poet says that he has intentionally made his work stiff and knotty here and there so that the presumptuous critics, who thought poetry to be a child's play would be in difficulty. He further adds that his poetry could be enjoyed by those who had learnt to appreciate it from some guru.

Even the most elementary books on philosophy, grammar and poetics cannot easily be followed without the guidance of a teacher. I have been busy for the last six months in preparing a Hindi explanation of the first elementary book of Indian Logic, Tarkasaṃgraha, and its commentary Tarkadīpikā. I have had the occasion to discuss some of the obscure passages of Dīpikā with my friends in Sanskrit Department, and I find that some of the passages of the Dīpikā[8] are beyond the comprehension of even senior teachers. If this be so with regard to an elementary book, we can very well imagine the plight of a person who has to struggle hard to comprehend the fine and subtle arguments in such advanced books as the Advaitasiddhi of Madhusūdana or the Khaṇḍanakhaṇḍa-khādya of Śrīharṣa. We can get some guidance on such books as are

7. *Naiṣadhacaritam*, 22.152.

8. *Dīpikā on Tarkasaṁgraha*, (Ed. Athalya and Bodas), Poona, 1963, Sect- 35, p. 23.

prescribed for the oriental examinations, from some traditional ācāryas; but even they cannot prove helpful with regard to the books which are not prescribed for examinations. As far as my impression goes, even amongst the traditional pandits such scholars are rare as can interpret a text, even though belonging to their own field of specialisation, if it is not read by them from their teacher (gurumukha). The result is that our research scholars are afraid of taking up such works as Nyāyamañjarī or Śabdenduśekhara or Rasagaṅgādhara for their investigations. These works are written in the style of Navyanyāya or neologic and are therefore beyond their comprehension.

It should not be thought that the Śāstras display a superfluous verbosity and, therefore, can be dispensed with by a serious research scholar. Each and every syllable, used in these books, is significant. In fact, a study of these books is highly rewarding in terms of mental training. Prof. Danial H. H. Ingalls of the University of Harvard, who is one of the best authorities on Navyanyāya, once remarked that the ancient Indians were past-masters in using words. He also expressed surprise at the superfluous use of words in researches made in modern India. He advised modern Indian authors to learn the value of preciseness from their ancestors. In fact, the singular devotion with which our ancestors perfected each and every syllable of their work, is wanting in modern research scholars, and the volume of research work has also become a problem. We have learnt many things from the West but have not yet appreciated that brevity is the soul of wit; 'shortening of a semisyllable is as precious as the birth of a son' (ardhamātrālāghavena putrotsavam manyante vaiyyākaraṇāḥ). This could be learnt from the oriental authors.

The translations of such difficult works complicate rather than solve the problem. In the first place, these works are replete with technical terms, which can hardly be translated into any other language. Take, for example, the simple word 'pratyakṣa.' It stands both for the proof and the resulting knowledge. There is no equivalent in English or any other language of the world, which can convey the exact sense of the original word. We have, therefore, only two alternatives, either to retain the original words in translation or to replace

them by some inadequate expression; and in both cases the translations suffer. One cannot, therefore, reach the spirit and content of the original texts from their translations. Take an example from the kārikā of Nyāyakusumāñjali of Udayanācārya : Kāryayojanadhṛtyādeḥ padāt pratyayataḥ śruteḥ. Vākyāt saṁkhyāviśeṣācca sadyoviśvavidavyayaḥ.[9] This kārikā, which gives proofs of the existence of an eternal omniscient, is translated by Cowell as follows :

"From effects, combination, support, etc., from traditional arts, from authoritativeness, from Śruti, from sentences thereof, and from particular numbers—an everlasting Omniscient Being is to be established."[10]

How far does this translation make the kārikā intelligible can easily be judged. Making this translation as their basis, Athalya and Bodas explain the last proof of the first line, Śruteḥ, as follows : "The proof of Śruti establishes a Being who made the Vedas what they are."[11] What is the meaning of the phrase, 'who made the Vedas what they are' is not clear to me. What the original kārikā means is simple. It says that every work must have an author; the Vedas too must have an author, and it can be only God. A student of research, who depends on translation and secondary explanation cannot properly appreciate even such simple things. Let us take another example from the book. Dipikā, while discussing whether darkness is an independent dravya the author says that it is so because it cannot be included into any one of nine dravyas, viz. Earth, water, Light, Air, Ether, Time, Space, Soul and Mind. Darkness cannot be included in any one of the last five because they have no colour; it cannot be included in air for the same reason and also because it has neither touch nor a constant motion :

Tatra tamaso nākāśādipañcakentarbhāvo rūpavatvāt. Ata eva na vāyau sparśābhāvātsadāgatimatvābhāvācca.[12]

In his explanation, Bodas has missed the force of logic by simply stating that "Darkness is not air because it has neither

9. *Nyāyakusumāñjali*, V. 1.
10. Cowells Translation of the above in *Bib. Indica*, p. 64.
11. Athalye and Bodas, *Tarkasaṁgraha*, Notes, p. 141.
12. Dipikā on Tarkasaṁgraha, *Op cit.*, Sect. 3, p.3.

touch nor constant motion"[13], thus making the additional reasons look like the main reasons for darkness not being air. Anybody who notices the word 'ata eva' of the original text will at once observe the flaw.

The secondary books, written by modern scholars, can be useful as they present the subject matter in modern style, but they cannot be substitutes for the original, nor can they be considered as authentic unless their statements are verified from the original. Why these books cannot be considered as authentic, can be attributed to many reasons. One of them is that the authors, sometimes, lose sight of the fine distinctions between two concepts and hasten to modernise old concepts. The modern slogan of 'live and let live', for example, is not applicable to the ascetic concept of ahiṁsā, where desire for life and death are equally renounced—na jivite maraṇe vā gṛdhim kurvitāraṇyamīyāt.[14] But the modern authors miss this point in their anxiety to put old concepts in new phrases. Dr. N. K. Devaraja read a paper on the concept of 'Ahiṁsā in Indian Tradition' and observed that Jainism taught the golden rule to do unto others as we wish to be done by.[15] I had to point out in that seminar that this was not the correct position. A Jaina monk, for example, will not offer his surplus food to a hungry householder even though he wishes us to offer our food to him. We are free either to justify or to condemn this attitude of the Jaina monk, but the fact must be stated as it is.

Comparing Indian concepts with Western concepts is another trait amongst modern authors which lacks exactness, which is required in such comparisons It has become a fashion, for example, to compare Kant's concept of time with the one given in some systems of Indian Philosophy. Our research scholars are generally not in a position to verify the validity of such comparisons When once a false comparison is made in any one of the secondary books it continues to be imitated in subsequent

---

13. *Dipikā on Tarkasaṁgraha*, p. 78.
14. Quoted by *Śaṅkarācārya* on *Īśopaniṣad*, 2.
15: Dr. N.K. Devaraja, *Ahiṁsā in the Indian Tradition* (read at a Seminar on 'Theory and Technique of Ahiṁsā' organised by the Department of Buddhist Studies, University of Delhi, in 1969).

works. In the absence of regular provision for give-and-take among scholars belonging to different disciplines, research scholars in Sanskrit have no other alternative to depending on secondary books for any knowledge of the allied Western subjects.

Many of the digests of Indian thought, prepared for the Western readers in particular, attract our research scholars on account of their modern garb. These digests are, however, not always authentic and objective in their approach. One cannot, for example, help feeling that the 'Indian Philosophy' by Dr. Radhakrishnan is not an objective history of Indian Philosophy, but an evaluation of Indian systems of philosophy from the point of view of an author, who is essentially a Vedantist in his outlook. Our research scholars, however, generally miss the point and take every word of his work for granted.

Many of the problems mentioned above arise from yet another handicap. There are very few research-aids available in the form of encyclopaedias, indicas, concordances, catalogues and bibliographies. It is heartening to learn that a dictionary of Sanskrit on historical principles is under preparation at Poona. But much more needs to be done. There is, for example, no encyclopaedia of Sanskrit prepared on lines of encyclopaedias of other languages and subjects. Our Sanskrit students have, therefore, to depend on Encyclopaedia of Religion and Ethics which can at best be a reference book for those who do not know Sanskrit and not for those Sanskritists who can consult an encyclopaedia of Indian Religions and Ethics containing references from the original Sanskrit texts.

In addition, Sanskrit books are generally not edited from critical angle. They are as good as printed manuscripts Dr. S. M. Katre has rendered a valuable service in this regard by writing a book on Indian textual criticism.[16] But our Universities are too conservative to allow editing to be considered for the award of Ph. D. degree. The result is that our books are being edited by incompetent persons. Such books without adequate indices etc. are of little use for a research student who wants to consult them for ready reference. Digests and indices

16. S.M. Katre, *Introduction to Indian Textual Criticism*, Poona, 1954.

of research journals can also go a long way in solving the problem. A book on research methodology, concentrating on problems of Indological research is also a great necessity. A 'Reader', which could impart training to our research students in the styles and contents of different śāstras, in a gradual process, would prove to be immensely useful, as our research students have neither the time nor the facilities to learn these śāstras regularly from a guru in traditional fashion. We have a long tradition of theories of literary criticism, but there is no serious attempt at training the readers in applied criticism. Research students, therefore, cannot apply the theories of literary criticism to a particular author. What they can do, at least, is to enumerate the Alaṅkāras in a particular author. But this is hardly a genuine research. Beating about the bush on such conventional themes as 'Upamā Kālidāsasya' or 'Bhārverarthagauravam' or 'Daṇḍinaḥ padalālityam' is equally fruitless.

Those, who intend to take up research not on śāstras but on some cultural aspects, generally fall a victim to biased views. Some of the Indian scholars out-Herod the Herod in sticking to the views of Western writers. Even when the latter discard an opinion which they earlier held, our scholars continue to hold it. The placing of the Ṛgveda in 1200 B. C. by Max Müller may be quoted an example. Max Müller himself changed his views about these dates, but some of our scholars still go on repeating this out-dated theory. The conservatives, on the other hand, would never accept that Kālidāsa could have been born later than the first century B. C. The problem in religious matters is still more serious. A man brought up in the tradition of Āryasamāja would never accept that any historical fact can ever be derived from the Vedas. It is needless to point out that no serious research is possible with such preconceived ideas.

The Sanskritists cannot remain in watertight compartments. They must aim at contributing to the human knowledge in general. Their research must be useful to those also who are working on allied subjects like philosophy, religion, ancient Indian history and philosophy. For this, they must extend their studies not only to Sanskrit works but also to other sources of information. Facts derived from literature are to be correlated with epigraphical and other evidences.

Mere enumeration of the names of foods and drinks from the works of a particular author does not make the study cultural. Myths and poetical fancies are to be judiciously separated from facts. The linguists of foreign countries have invariably a direct knowledge of more than one classical language, whereas, many of us who work on linguistics do not have even the knowledge of Pāli and Prākṛta, not to speak of Latin or Greek

Last but not the least, is the problem of connecting the Sanskrit research with the main current of our national life. Working in seclusion for centuries, the Sanskritists have been cut off from the main current of life. In these days of democracy, however, everything is to be related to the national life at large. Gone are the days of aristocratic attitude of the university scholars. The Sanskritist could give a lead in this respect, because Sanskrit literature is one of those rare things, which command equal respect from the classes as well as the masses. The Sanskritists can, therefore, aim at filling up the gap that exists between the classes and the masses of this country. They can present the teachings of the ancient scriptures in proper perspective before the modern man. Of coures, this should be done without distorting the facts and with intellectual integrity. This is a big challenge to the Sanskritists which they must boldly accept. The study of past is to be connected with the problems of the present. That appears to me to be the only way how Sanskrit studies could be usefully revived.

To conclude, I would like to summarise this paper in a few Sanskrit saṁgraha ślokas, in pañcāmara metre, as follows :

परम्परागते विधौ प्रधानतां भजन्ति ये
भजन्ति ये प्रधानतां विधौ च नूतने पुन-
-स्तयोः परस्परं पृथक् विरोधिनी परम्परा
समस्ययानयादितो विदूयते सुदेवगीः ।।१।।
द्वितीयतश्च शास्त्रवाङ् न मूलतः सुबोधिनी
अनूदिता गिरान्तरे भजेन्न सा प्रमाणताम् ।
प्रकीर्णपुस्तकानि यानि लोकभाषया कृता-
-नि तानि नाप्ततां भजन्ति मूलतोऽसमन्वयात् ।।२।।

पदानुसूचि-कोश-विश्वकोश-पुस्तकावली-
-सदंशि शोधसाधनानि नूतनानि सन्ति नो ।
न सुशोधितानि पुस्तकानि मुद्रितानि वा ततः
गवेषणापरो जनः कथं न दूयतेतमाम् ? ॥३॥
पुरातनं यदेव वा तदेव धर्मसम्मतं
नवीनमेव वा वरं विदेशिभिर्गवेषितम् ।
इतिप्रकारको भवेद्यदा कदाग्रहो मतौ
कथं भवेद्गवेषणा यथार्थ-मर्म-बोधिनी ? ॥४॥
पुराविदश्च दर्शनस्य पण्डिताश्च ये गिरा-
-विदश्च धर्मशास्त्रवित्पुरोगमाश्च ये बुधाः ।
सुदेवगीर्विदश्च ये तथा च वेदगीर्विदः ।
न भावयन्ति चेन्मिथो न शोधकर्म शक्यते ॥५॥
शिलातलादिलेखनः पुराविदां सुसम्मतं
यदस्ति साधनं समस्तमस्तु संस्कृतेऽपि तत् ।
न केवलं च संस्कृते गिरान्तरेऽपि वाङ्मयं
यदस्ति तद्विलोकनं भवेत्समृद्धये सताम् ॥६॥
प्रजाकृते[17] प्रजाकृते[18] प्रशासने न शासनं[19]
प्रशस्यते न शस्यते प्रजापि येन नन्दिनी ।
स्वभारती न भारतं करोति चेत्समुन्नतं
नतं शिरः करोति कः समुन्नतं तदा भुवि ॥७॥

17. प्रजायै 18. प्रजया कृते 19. शास्त्रम्

30

आधुनिक दृष्टि और भारतीय संस्कृति

पिछले सौ वर्षों में भारतीय संस्कृति का बहुत गुणगान हुआ है। इन गुणगान करने वालों में अनेक विदेशी विद्वान् भी हैं। आज भी अनेक विद्वान भारतीय संस्कृति के गुणगान में ही रस लेते हैं। किन्तु किसी संस्कृति का विश्लेषण उसके गुणगान से ही पूर्ण नहीं होता, उसकी त्रुटियाँ जानना भी बहुत आवश्यक है। केवल दोष-दर्शन या निन्दा के अभिप्राय से त्रुटियां ढूंढ़ना श्रेयस्कर नहीं किन्तु आत्म-विश्लेषण और निष्पक्षता की दृष्टि से किसी संस्कृति के गुण-दोष दोनों पर ही विचार होना चाहिए। भारतीय संस्कृति के सम्बन्ध में तो पुनर्विचार और भी आवश्यक है क्योंकि इस संस्कृति के प्रधान मूल्य लगभग दो हजार वर्ष पूर्व ही अन्तिम रूप ले चुके थे। इस शताब्दी में उन मूल्यों की पुनर्व्याख्या तो हुई है किन्तु किन्हीं नये मूल्यों की स्थापना नहीं हुई। सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक क्षेत्रों में न केवल परिवर्तन प्रत्युत क्रांति हो चुकी है, किन्तु जनसाधारण के सोचने का ढंग पुराना ही है। प्राचीन भारत की चिन्तन परम्परा की कुछ बातें यदि आधुनिक समय के अनुकूल न पड़ती हों, तो इस तथ्य को स्पष्टतः स्वीकार कर लेना चाहिए और प्राचीन संस्कृति को सर्वथा निर्दोष मानने की आत्मप्रवंचना में नहीं पड़ना चाहिये।

जिस दिशा का उल्लेख ऊपर किया गया है, उस पर बहुत बिस्तार से चर्चा अपेक्षित हैं,किन्तु यहाँ हम केवल ऐसे चार तथ्यों की संक्षेप में चर्चा करेंगे जिन पर भारतीय संस्कृति के प्रेमियों और अध्येताओं को पुनर्विचार करना चाहिये—

१. अतीत के प्रति मोह।

२. यन्त्रीकरण की उपेक्षा।

३. सामाजिक दृष्टि का अभाव।

४. वाद-बद्धता,

अतीत के प्रति मोह – अतीत के प्रति अनावश्यक मोह से हमारे राष्ट्र को बहुत हानि हुई है। आज से ढाई हजार वर्ष से भी अधिक पहले यास्काचार्य अतीत की ओर अनावश्यक मोह की दृष्टि से देखने लगे थे। वे लिखते हैं कि पहला युग देवताओं का था, उसमें साक्षात्कृतधर्मा ऋषि थे। बाद में साक्षात्कृतधर्मा ऋषियों की परम्परा समाप्त हो गई। बाद के ऋषि अवर अर्थात् निम्न कोटि के हुए। ईसा से डेढ़ सौ वर्ष पहले पतञ्जलि इसी अतीत के मोह से अभिभूत थे। वे कहते हैं, पहले ब्राह्मण बालक अक्षर-ज्ञान होते ही व्याकरण पढ़ते थे किन्तु अब यह परम्परा समाप्त होती जा रही है। अतीत के प्रति यह हमारा मोह अनेक-अनेक रूपों में अभिव्यक्त हुआ। हमने यह मान लिया कि जो कुछ अच्छा था वह बीत चुका है और जो भविष्य में आना है वह अन्धकारमय है। इस दृष्टिकोण के कारण हमारे साहित्यकार भूतकाल की सुनहरी कल्पनाओं में ही खोये रहे। क्या कालिदास, क्या माघ, क्या श्रीहर्ष और क्या भवभूति, सभी अपने ग्रन्थों की कथावस्तु प्रागैतिहासिक घटनाओं के आधार पर लिखते रहे। समसामयिक जीवन पर बहुत कम लेखकों ने ध्यान दिया। कालिदास ने अपने काव्यों को नया होने पर भी पढ़ने योग्य बतलाते समय यह अवश्य कहा कि सभी पुरानी चीजें अच्छी हों और नई चीजें बुरी हों, यह जरूरी नहीं है। किन्तु वे ही कालिदास राजा दिलीप के राज्य की प्रशंसा करते हुए कहते हैं कि राजा दिलीप की प्रजा मनु द्वारा प्रवर्तित जीवन पद्धति से किंचिन्मात्र भी इधर-उधर नहीं होती थी; परम्परागत मार्ग का उसी प्रकार अनुसरण करती थी जिस प्रकार रथ के पहिये कच्चे रास्ते में बनी लीक पर ही चलते हैं। लोग नई उद्भावना करने से इतना घबराने लगे कि यदि उन्हें कोई न कोई उद्भावना करनी भी होती तो वे उसे अपनी उद्भावना न बतला कर किसी प्राचीन महापुरुष के नाम पर थोप देते। मनुस्मृति, पुराण और यहां तक कि गीता भी, इसी प्रवृत्ति के उदाहरण हैं। इनके लेखकों ने इन पुस्तकों में प्रतिपादित विचारों को अपना न बतलाकर मनु और व्यास का बतला दिया। इस प्रकार वे एक ओर कोई नई उद्भावना करने के पाप (?) से बच गये और दूसरी ओर उनके विचारों पर प्राचीन पुरुषों के वचन होने की प्रामाणिकता की मोहर भी लग गई। इनके लेखकों ने अपने नाम गुप्त रखकर कोई निरभिमानिता का परिचय नहीं दिया, प्रत्युत अपने वचनों को दूसरों के वचन बतलाने का अनुचित प्रयत्न ही किया।

आज भी हमारे इस अतीत के मोह में कोई कमी नहीं आई है। एक साधारण भारतीय यही मानता है कि सत्ययुग, द्वापर और त्रेता तो बीत

चुके, कलियुग अब चल रहा है और आगे आने वाला समय उत्तरोत्तर अन्धकारमय ही है। यदि किसी राष्ट्र के पूरे चिन्तन में ऐसे अन्धकारमय भविष्य की कल्पना बद्धमूल हो जाये तो सहज ही अनुमान किया जा सकता है कि राष्ट्र के जीवन में कितनी स्फूर्ति और आशा रह जायेगी। हमारा जनमानस यह निश्चित मान बैठा है कि भविष्य में संसार का पतन अवश्यम्भावी है। ऐसी स्थिति में हम संसार के भविष्य के निर्माण में क्या सहयोग दे सकते हैं ? हमारा सारा प्रयत्न अतीत में वापिस मुड़कर यात्रा करने का है जबकि यथार्थ में कोई भी राष्ट्र केवल भविष्य में ही यात्रा कर सकता है। हमारी दशा उस यात्री की सी है जिसका मुख पूर्व की ओर है और जो चल पश्चिम की ओर रहा है। जिधर हम देख रहे हैं, उधर हम चल नहीं सकते। हमारी संस्कृति में सर्वप्रथम इस परिवर्तन की आवश्यकता है कि पिछले ढाई हजार वर्षों में जो दृष्टि अतीतोन्मुखी रही है वह भविष्योन्मुखी हो।

यन्त्रीकरण की उपेक्षा – हमारी पूरी संस्कृति साधक को महत्त्व देती रही है। समस्त महत्त्व व्यक्ति का है, उन उपकरणों का नहीं जिनका वह उपयोग करता है। उपकरणों को हमने बिल्कुल ही व्यर्थ समझ लिया। राम और रावण का युद्ध हुआ तो रावण के पास युद्धोपयोगी रथ था और राम जो भारतीय संस्कृति के प्रतिनिधि थे, नंगे पांव जमीन पर खड़े थे। राम वन में थे यह ठीक है, किन्तु उनके पीछे एक पूरा वानर राज्य था और एक रथ जुटा लेना उनके लिए कठिन न था। ऐसी अवस्था में देवताओं ने राम को रथ दिया। अभिप्राय यह है कि राक्षस संस्कृति और देव-संस्कृति उपकरणों पर बल देती थी, किन्तु आर्य संस्कृति केवल व्यक्तिगत शूरता पर ही भरोसा रखती थी। महाभारत में पाण्डवों के जिस आश्चर्यजनक महल की चर्चा है उसका बनाने वाला भी कोई आर्य न होकर, मय नाम का दानव था। ऐतिहासिक युग में पोरस, सिकन्दर से इसलिए नहीं हारा कि वह वीर कम था प्रत्युत इसलिए हारा कि उसकी सेना धनुष बाणों से हाथियों पर से लड़ रही थी जो कि वर्षा ऋतु में फिसलनी जमीन पर टिक नहीं पाते थे और सिकन्दर की सेना घोड़ों पर से तलवार से लड़ती थी। उपकरणों के प्रति इस उपेक्षा का फल हमें १९६२ में चीन से मुठभेड़ होने पर भोगना पड़ा। आश्चर्य की बात है कि भारतवर्ष के प्रधान धनुर्धारी अर्जुन को, जब सचमुच लड़ने का अवसर आया, तब शस्त्रों के लिए देवताओं का मुंह ताकना पड़ा।

मेरा अभिप्राय यह नहीं है कि प्राचीन भारतीय, विज्ञान की विविध शाखाओं में उन्नति करने में समर्थ नहीं थे, उन्होंने इस ओर ध्यान ही नहीं दिया। यह प्रश्न दृष्टिकोण का है, सामर्थ्य का नहीं। आज से दो हजार वर्ष

पूर्व भारतीय, महरौली के निकट स्थित लोहे के उस विशालकाय लौहस्तम्भ का निर्माण कर सके जिसे खुली हवा, धूप और पानी में भी जंग न लग सका और जो आज के वैज्ञानिकों के लिए भी आश्चर्य का विषय बना हुआ है। किन्तु उस रसायन का आविष्कार करने के बाद ही उस आविष्कार के रहस्य को भूल भी गये क्योंकि हमारी दृष्टि में उसका कोई विशेष महत्त्व नहीं था। नहीं तो कण्ठ परम्परा से पाँच हजार वर्ष तक वेदों के हजारों मन्त्रों को अक्षरशः सुरक्षित रखने वाली जाति क्या लोहे को जंग से बचाने वाले सूत्र को सुरक्षित नहीं रख सकती थी ?

महात्मा गांधी ने जब इस युग में यन्त्रीकरण का विरोध किया तो परम्पराबद्ध जनमानस को वह इस ही कारण रुच सका, कि हमारी तो पूरी परम्परा में ही यन्त्रीकरण की उपेक्षा थी। हाथ से बनी चीजों का एक अपना सौन्दर्य होता है, और यान्त्रिकता के दोष भी स्वतः सिद्ध हैं। किन्तु प्रतिस्पर्धा के इस युग में हम यन्त्रीकरण की उपेक्षा नहीं कर सकते। यन्त्र या उपकरण केवल हमारी सुख सुविधाओं को ही नहीं बढ़ाते बल्कि हमारी प्रसुप्त सामर्थ्य को भी जाग्रत करते हैं। एक बैलगाड़ी में बैठने वाला, रॉकेट में बैठने वाले से केवल इसलिए नहीं पिछड़ जाता कि वह बैलगाड़ी से चाँद पर नहीं पहुँच सकता, किन्तु इसलिए भी पिछड़ जाता है कि रॉकेट की जटिल मशीन का संचालन करने से जो बौद्धिक व्यायाम रॉकेट संचालक को मिलता है वह बैलगाड़ी के हाँकने वाले को नहीं मिल सकता। इसलिए यदि हम राष्ट्रीय स्तर पर यन्त्रीकरण की प्रवृत्ति के प्रति जागरूक न हुए तो शीघ्र ही हमारे और यन्त्रीकरण को अपनाने वाले राष्ट्रों के बीच बड़ा भारी बौद्धिक अन्तर आ जाएगा। यदि यन्त्रीकरण की इस प्रक्रिया को अपनाने में हमारी प्राचीन संस्कृति की कुछ मान्यतायें बाधक बनती हों तो हमें उन पर पुनर्विचार करना चाहिए।

सामाजिक दृष्टि का अभाव—सामाजिक दायित्व का बोझ आधुनिक चिन्तन का परिणाम है। भारतीय संस्कृति का स्वर तो सदा से ही व्यक्ति-प्रधान रहा है, जबकि यूनानी दर्शन में चिंतन का आधार समाज और चीन की संस्कृति में चिन्तन का आधार परिवार था। वैदिक संस्कृति में भले ही 'साथ चलो, साथ बोलो', का मन्त्र' मार्ग-दर्शक रहा हो, किन्तु ऐतिहासिक युग में तो महात्मा बुद्ध का 'दो भिक्षु साथ-साथ न चलें', कबीर का 'साधु न चले जमात', तथा टैगोर का 'एकला चलो रे', मन्त्र ही हमारे मार्गदर्शक रहे हैं। हमारे जीवन का चरम लक्ष्य भी मोक्ष रहा है, जिसमें समाज साधक नहीं, बाधक है। हमने सामाजिक समस्याओं का समाधान भी दार्शनिक स्तर

पर ही ढूंढना चाहा, सामाजिक स्तर पर नहीं। स्वयं गीता इसका उदाहरण है। अर्जुन का प्रश्न सामाजिक है और उसका उत्तर दार्शनिक है। सवाल गन्दुम जवाब जौ। अर्जुन पूछ रहा है कि क्या उसके लिए युद्ध की विभीषिकाओं और परिणामों को देखते हुए यह उचित न होगा कि वह राज्य के अपने व्यक्तिगत अधिकार को छोड़ दे और युद्ध न करे। उत्तर यह होना चाहिए था कि वह युद्ध को व्यक्तिगत स्वार्थ का विषय न बनाए अपितु समाज कल्याण को दृष्टि में रखकर पाप के विरुद्ध लड़े, अपने पराए का भेद न करे। किन्तु कृष्ण ने उसे कहीं पृथ्वी के राज्य का लोभ दिखाया, कहीं स्वर्ग का, कहीं आत्मा की अमरता का उपदेश दिया और कहीं सांख्य योग और वेदांत की सूक्ष्म गुत्थियां सुलझानी प्रारम्भ कर दीं। धर्म की स्थापना और अधर्म के नाश के सामाजिक कर्त्तव्य को निबाहने के लिए स्वयं युग-युग में अवतार लेने की घोषणा कर दी। गीता अत्यन्त गूढ़ ग्रन्थ है और उसके सम्बन्ध में अन्तिम रूप से कुछ कहना सरल नहीं है, किन्तु एक सामान्य भारतीय जन-मानस पर इसका जो प्रभाव पड़ा उससे सामाजिक दायित्व के प्रति कोई जागरूकता नहीं आई। लोकमान्य तिलक से पहले गीता की जितनी व्याख्यायें हुईं उन सब में आत्मा, परमात्मा, ज्ञान और भक्ति की खूब चर्चा है परन्तु सामाजिक दायित्व की कोई चर्चा नहीं। गीता के लोक-संग्रह के सिद्धांत को सर्वप्रथम स्थान देने का श्रेय लोकमान्य तिलक को है।

हमने यहाँ गीता की चर्चा इसलिए की कि यह ग्रन्थ व्यक्ति को सामाजिक कर्त्तव्य के प्रति जागरूक बनाने वाला समझा जाता है। किन्तु गीता के प्रति यह दृष्टि आधुनिक युग का ही आविष्कार है। कुल मिलाकर हमारी संस्कृति में व्यक्तिगत साधना ही प्रमुख है। लोकमान्य तिलक से पहले गीता का जो अर्थ हमने लगाया उन अर्थों में गीता भी इस नियम का अपवाद नहीं है।

प्रायः वर्णाश्रम व्यवस्था को हमारे सामाजिक चिन्तन का परिणाम बताया जाता है और इसकी प्रशंसा भी की जाती है। किन्तु यदि हमारे सामाजिक चिन्तन की परम्परा स्वस्थ होती तो महात्मा बुद्ध से भी पहिले हमारे धर्म-सूत्र यह न कहते कि शूद्र तो चलता-फिरता श्मशान है और न वेद के शब्द कान में पड़ने पर शूद्र के कान में पिघला कर गर्म सीसा डालने की व्यवस्था की गई होती। यह विषय अत्यन्त विवादास्पद है। परन्तु हमारा आशय केवल इस ऐतिहासिक तथ्य की ओर ध्यान दिलाने से है कि पिछले ढाई हजार वर्षों में समाज के एक बहुत बड़े अंग के साथ अन्याय कर चुकने के बाद हमें यह स्वीकार कर लेना चाहिए कि हमारे सामाजिक चिन्तन में

कहीं दोष है । यह विषय शास्त्र वाक्यों की बाल की खाल निकालने का नहीं प्रत्युक्त ऐतिहासिक तथ्यों के निष्पक्ष विश्लेषण का है ।

दान और यज्ञ जैसे कुछ सामाजिक आदर्शों पर पुनर्विचार अनिवार्य हो गया है । रूढ़िग्रस्त जन-साधारण पारस्परिक पद्धति से दान देकर, यज्ञ करके, मन्दिर बनवाकर या चींटियों को आटा डालकर जो दूसरों के प्रति अपने कर्त्तव्य की इतिश्री मान लेते हैं वह आज एकदम निरर्थक सा बन गया है । पारस्परिकता के नए युगबोध के आलोक में हमें नए सामाजिक मूल्यों की स्थापना करनी होगी और पुराने मूल्यों पर पुनर्विचार करना होगा ।

वाद-बद्धता—आधुनिक युग विज्ञान का युग है । विज्ञान में कोई वाद नहीं होते । वाद केवल धर्म और दर्शन में होते हैं या फिर कला के क्षेत्र में वाद देखने में आते हैं । राजनीति में भी अनेक वाद हैं । जो व्यक्ति किसी एक वाद में बंध जाता है वह अपनी मौलिकता खो देता है । हमारी संस्कृति के प्रारम्भिक दिनों में तो कम से कम वाद-बद्धता थी । धर्म के क्षेत्र में कुछ न कुछ वाद-बद्धता आवश्यक भी हो जाती है । कणाद ने यद्यपि यह घोषणा की कि धर्म वह है जो हमारे तर्क की कसौटी पर खरा उतरे, किन्तु मनु ने इस पर नियन्त्रण लगा दिया । उन्होंने कहा कि तर्क के आधार पर जो वेद की आलोचना करे वह नास्तिक है और उसे सभा से बाहर निकाल देना चाहिए । महात्मा बुद्ध ने आनन्द को कहा था कि 'तुम अपने दीपक आप बनो ।' किन्तु फिर उन्हीं बुद्ध के शिष्य उनके वचनों को पकड़ कर बैठ गए । ईसा की प्रथम शताब्दी के बाद हमारे चिन्तन के क्षेत्र में केवल व्याख्याता उत्पन्न हुए । इन व्याख्याताओं में भी बहुतों ने हमें मूल्यवान विचार दिए किन्तु ये सब विचार आगम-प्रमाण के ढाँचे में बलात् ढाल कर दिए गए हैं । आज भारतीय दार्शनिक चिन्तन की धारा मानो सूख गई है । जो कुछ कहने योग्य था वह तो वेद, उपनिषद्, पिटक, और सूत्रों में पहिले ही कहा जा चुका है, अब हम नया क्या कह सकते हैं - इस विचार ने हमारे चिन्तन की जड़ ही काट दी । सोचना चाहिए कि यदि उपनिषत्कार यह सोचते कि सत्य तो वेदों में कहा ही जा चुका है या गीताकार उपनिषदों को सत्य मानकर गीता न लिखते तो हमारी संस्कृति का विकास कैसे होता । संस्कृति निरन्तर विकास-शील तत्त्व है; क्योंकि जीवन, जिससे वह उत्पन्न होती है, निरन्तर विकास-शील है । हमारे चिन्तन में प्रतिबद्धता और निरोध के कारण हमारे जीवन का प्रवाह भी मानो विकासोन्मुख नहीं हो पाया । हम सब परम्पराओं को तोड़ कर साहसपूर्वक स्वतन्त्र चिन्तन को महत्व दें, यह आवश्यक है ।

31

गांधीजी का अहिंसादर्शन

देखने में आया है कि किसी चूहे के अन्धे हो जाने पर अन्य चूहे उसके चलने-फिरने तथा भोजन प्राप्त करने में सहायता करते हैं। अहिंसा का सिद्धान्त मानव-जाति के इतिहास से भी अधिक प्राचीन है, क्योंकि पशुजगत् में भी इसके पालन के उदाहरण दृष्टिगोचर होते हैं। वस्तुतः यह समझना ही गलत है कि कोई भी प्राणी किसी दूसरे को दुःख देना चाहता है, वह तो यथासम्भव दूसरे की सहायता ही करना चाहता है परन्तु कठिनाई तब पैदा होती है जब उसका अपना स्वार्थ दूसरों के स्वार्थ से टकराता है। शत्रुता प्राणी का मूलभूत स्वभाव नहीं है, मनुष्य का मूलभूत स्वभाव है—स्वार्थ। शत्रुता स्वार्थों के संघर्ष से उत्पन्न होती है।

स्वार्थों का संघर्ष शत्रुता को जन्म देता है, तो स्वार्थों की एकता मित्रता को। इस प्रकार शत्रुता और मित्रता अन्योन्य-सापेक्ष हैं, जहां मित्रता है वहां शत्रुता भी है—वे स्वार्थसिद्धि के एक ही सिक्के के दो पहलू हैं।

इस प्रकार की मित्रता की सीमायें स्पष्ट हैं। यह मित्रता शत्रुता को मान कर चलती है। मानवजाति के इतिहास के अरुणोदय में ही विश्वमैत्री का उदार सिद्धान्त इस प्रकार की संकुचित मैत्रीभावना की सीमाओं का अति-क्रमण कर चुका था। वेद में स्पष्ट शब्दों में कामना की गई है कि 'मैं समस्त प्राणियों को मित्र की दृष्टि से देखूं तथा समस्त प्राणी मुझे मित्र की दृष्टि से देखें।' विश्वमैत्री की इस भावना में प्राणिमात्र का समावेश हो जाता है अतः उसमें शत्रुता को कोई अवकाश नहीं। यह भावना वैदिक संस्कृति का मूल आधार है।

शत्रुता और मित्रता के द्वन्द्व से ऊपर उठने का एक दूसरा भी मार्ग है—वीतरागता। विश्वमैत्री का मूल है—हमारा कोई शत्रु नहीं। वीतरागता का मूल है—न मेरा कोई शत्रु है न मित्र। यह श्रमण (जैन तथा बौद्ध) संस्कृति का मूल आधार है।

वैदिक तथा श्रमण दोनों ही संस्कृतियों में वैर-भाव का बहिष्कार है किन्तु इन दोनों संस्कृतियों में दो मौलिक भेद भी हैं—

१. वैदिक संस्कृति में शत्रु का शारीरिक शक्ति द्वारा भी प्रतीकार विहित है। श्रमण संस्कृति में शत्रु की उपेक्षा का विधान है प्रतीकार का नहीं।

२ वैदिक संस्कृति में वैर के निषेध के साथ-साथ मैत्री और पारस्परिक सहयोग का भी विधान है। श्रमण संस्कृति में मैत्री के विधायक स्वरूप का कोई विशेष महत्वपूर्ण स्थान नहीं। पारस्परिक सहयोग का विधान न करने के कारण श्रमण संस्कृति केवल व्यक्ति-दर्शन बन कर रह गयी, किसी समाज-दर्शन को जन्म न दे सकी।

इन दोनों संस्कृतियों के पारस्परिक सम्मिश्रण से दो नवीन धाराओं का जन्म हुआ—

१. वैदिक संस्कृति की धारा को गीता के चिन्तन ने एक नया मोड़ दिया —निष्काम कर्मयोग। गीता ने अन्याय के प्रतीकार के लिए शारीरिक शक्ति के प्रयोग की तो अनुमति दी किन्तु हमें दो बातों से सावधान भी कर दिया। प्रथम तो हम किसी के प्रति अन्याय के प्रतीकार के लिए शारीरिक शक्ति का प्रयोग करते हुए भी द्वेष-भाव से सर्वथा मुक्त रहें, दूसरे शारीरिक शक्ति के उपयोग के पीछे व्यक्तिगत स्वार्थ सिद्धि की भावना न हो। उसमें केवल लोकसंग्रह—विश्वकल्याण—का भाव होना चाहिए।

२. श्रमण संस्कृति की धारा ने महायान बौद्धों की महाकरुणा के भाव के माध्यम से बोधिसत्त्व के आदर्श को जन्म दिया। व्यक्ति के निर्वाण को ही जीवन का चरम लक्ष्य मानने वाली संस्कृति ने प्राणिमात्र के कल्याण के लिए निर्वाण तक को ठुकरा देने की कल्पना की।

गाँधी जी का योगदान

ऊपर पृष्ठभूमि के रूप में संक्षेप में निर्दिष्ट अहिंसा-दर्शन की विविध चिंतन-धाराओं में गाँधी जी की कुछ महत्त्वपूर्ण देन हैं।

प्रथम मूलभूत समस्या है अन्याय के प्रतीकार की। वैदिक संस्कृति ने विश्वहित की उदात्त-भावना से प्रेरित हो कर अन्याय के सशस्त्र प्रतीकार की न केवल अनुमति दी प्रत्युत उसे एक पुण्यमय कर्त्तव्य भी माना। युद्ध की

मृत्यु, स्वर्ग का अनावृत द्वार है। श्रमण संस्कृति ने अन्याय को समभाव से सहन कर लेना ही श्रेष्ठ आदर्श माना और उसके किसी भी प्रकार के प्रतीकार का निषेध किया।

गाँधी जी के लिए अन्याय को चुपचाप सहन करने से बढ़कर कोई पाप नहीं था। अन्याय का प्रतीकार तो प्रत्येक अवस्था में करना ही चाहिए, चाहे उसके लिए शस्त्र भी क्यों न उठाना पड़े। परन्तु सशस्त्र प्रतीकार सर्वोत्तम प्रकार नहीं है। प्रतीकार का सर्वोत्तम प्रकार है—बिना शारीरिक शक्ति का प्रयोग किए, आत्मशक्ति द्वारा अन्याय का सक्रिय विरोध। गाँधीजी से पहले भी विचारकों ने आत्मशक्ति को पहचाना था किन्तु वे उसके, आन्तरिक शत्रु—काम, क्रोध, लोभ—आदि से लड़ने के लिए उपयोग की बात कह कर ही चुप रह गए। बाह्य-शत्रु की शारीरिक शक्ति का प्रतीकार भी इस आत्मशक्ति द्वारा सम्भव है—यह बात गांधी जी ने न केवल प्रथम बार सुझायी ही, प्रत्युत मानव-जाति के इतिहास में प्रथम बार उसे क्रियान्वित भी करके दिखाया। इस प्रकार अहिंसा, केवल आध्यात्मिक क्षेत्र में व्यक्तिगत साधना का विषय न रह कर सामाजिक क्षेत्र में अन्याय के विरुद्ध एक सशक्त शस्त्र भी बन गई।

इस प्रकार गाँधी जी ने परम-धर्म, अहिंसा को नहीं—न्याय की प्रगति को माना। अहिंसा साधन है, साध्य है—सत्य। उन्हें मनु का यह कथन ठीक नहीं लगता था कि सत्य को कहना चाहिए था, पर केवल वही सत्य जो दूसरे को अप्रिय न लगे। उनके लिए सत्य सर्वोपरि था, चाहे वह प्रिय लगे या अप्रिय। योगसूत्र के व्यास-भाष्य में ऐसे सत्य को सत्य नहीं माना गया जो हिंसा का कारण हो। महाभारत में, जो प्राणियों के लिए हितकारी हो उसे ही सत्य माना गया है। गाँधी जी के लिए शायद परिस्थिति इसके विपरीत थी—वे सत्य को ही प्राणियों के लिए हितकारी मानते थे।

इस प्रकार गाँधी जी ने अहिंसा के श्रमण-संस्कृति-सम्मत उस रूप को अपना कर, जिसमें अन्याय के प्रति उदासीनता दिखाई जाती है, परोक्ष रूप से अन्याय की सहायता भी नहीं की और वैदिक-संस्कृति के धर्म-युद्ध का गुणगान करके परोक्ष रूप से रक्तपात की प्रवृत्ति को भी नहीं उभारा। गाँधी उस कायर को तो निकृष्ट मानते ही थे जो भयवश अन्याय को चुपचाप सह लेता है, साथ ही वे इस तर्क के आधार पर कि आततायी अन्याय द्वारा अपनी ही हानि करता है हमारी नहीं, अन्याय को समभाव से सहन कर लेने के आदर्श को कोई ऊँचा स्थान नहीं देते थे।

इस प्रकार गांधी जी के अहिंसा-चिन्तन का आधार प्रधानतः सामाजिक था। वे अहिंसा को एक सक्रिय शक्ति मानते थे, मात्र निवृत्ति नहीं। जन सेवा उनकी अहिंसा का एक अनिवार्य अङ्ग था। उनकी जन-सेवा का आदर्श भी बौद्धों की करुणा के आदर्श से भिन्न था। बौद्धों की करुणा प्रधानतः आध्यात्मिक क्षेत्र तक सीमित थी किन्तु गांधी, जनता की गरीबी से लड़ना चाहते थे। वे जनता को आर्थिक दृष्टि से स्वावलम्बी एवं सुखी बनाना चाहते थे। भारतीय दर्शन में जन-साधारण की आर्थिक समस्याओं पर इतना गम्भीर चिन्तन पारम्परिक नहीं है, यह हमें पश्चिम से प्राप्त हुआ है, परन्तु गांधी जी ने इस क्षेत्र में भी अहिंसा के प्रयोग का नया आविष्कार किया। आध्यात्मिक दर्शन, अहिंसा के महत्त्व से परिचित थे किन्तु वे अर्थ की कोई महत्ता स्वीकार नहीं करते थे और भौतिकवादी दर्शन, अर्थ को तो महत्त्व देते थे किन्तु अहिंसा को नहीं। गांधी जी ने दोनों का समन्वय किया। विनोबाभावे का भूदान यज्ञ वैदिक संस्कृति तथा श्रमण संस्कृति का अद्भुत समन्वय है। वैदिक संस्कृति में दान का प्रतिपादन है, किन्तु अपरिग्रह या त्याग का नहीं, श्रमण संस्कृति में अपरिग्रह का महत्व है, किन्तु दान का नहीं। भूदान-यज्ञ सम्पन्नों को अपरिग्रह का महत्त्व बतलाता है और अभावग्रस्तों को दान के फल से तृप्त करता है। यह आर्थिक क्षेत्र में अहिंसा-दर्शन का नवीन उपयोग है।

गांधी जी ने जीवन की प्रत्येक क्रिया में हिंसा सम्भव मानी और पूर्ण अहिंसा को ज्यामिति की रेखा और बिन्दु के समान एक ऐसा आदर्श माना जिसकी यथार्थ सत्ता नहीं है। यह श्रमण संस्कृति का प्रभाव है। उन्होंने सामाजिक समस्याओं को सुलझाने के लिए अहिंसा का उपयोग किया—यह वैदिक संस्कृति का प्रभाव है।

गांधी जी पाश्चात्य देशों में चलने वाले शान्तिवाद तथा मानवतावाद के आन्दोलनों से भी कम प्रभावित नहीं थे। पर उनका ईश्वर आत्मा, कर्म-सिद्धान्त तथा पुनर्जन्म में इतना अटूट विश्वास था कि उनका अहिंसा-दर्शन इन आन्दोलनों से अपना एक पृथक् वैशिष्ट्य बनाए रहता है। गांधी जी बहुजनहिताय बहुजनसुखाय के उपयोगितावादी सिद्धान्त के समर्थक नहीं थे, वे सर्वोदय की कामना करते थे। जीवमात्र में समान आत्मा की सत्ता के विश्वास के आधार पर ही उन्होंने चिकित्सा जगत् में विज्ञान के नाम पर ही जीवित पशुओं की चीर फाड़ का घोर विरोध किया। किन्तु साथ ही वे इस भारतीय तर्क से भी सहमत नहीं थे कि प्रत्येक प्राणी अपने कर्मानुसार भाग्य में लिखे सुख-दुःख अवश्य भोगता ही है अतः हमें उसमें हस्तक्षेप नहीं

करना चाहिए । अपने आश्रम के असाध्य रोग से पीड़ित एक बछड़े को उन्होंने डाक्टर की सहायता से दया-पूर्वक मरवा दिया ।

अहिंसा के नए आयामों की खोज

गांधी जी ने अहिंसा-दर्शन में अनेक मौलिक योगदान किए किन्तु अहिंसा के क्षेत्र में नए आयामों की खोज के लिए अब भी पर्याप्त अवकाश है ।

हिंसा का एक बड़ा कारण है—अभाव । अभाव की पूर्ति का एक बड़ा साधन विज्ञान है । गांधीजी भारत की उस सनातन परम्परा से अत्यधिक प्रभावित थे जो यह मानती है कि इच्छाओं की पूर्ति से इच्छायें समाप्त नहीं होतीं प्रत्युत बढ़ जाती हैं । यह युग-युगों का परखा हुआ एक कटु सत्य है । किन्तु मनोविज्ञान ने उतना ही कटु एक दूसरा सत्य हमें दिया है कि इच्छाओं के दमन से वे शान्त नहीं होतीं प्रत्युत भड़कती हैं । देश-देशान्तरों में विज्ञान नित्यनवीन सुख के साधन उन्मुक्त हाथों से बिखेर रहा है । ऐसी स्थिति में हम अभावग्रस्त देशों को विज्ञान के निषेध तथा अपरिग्रह एवं सन्तोष के उपदेश द्वारा नहीं प्रत्युत विज्ञान के सदुपयोग द्वारा ही उनके जीवन में वह सन्तोष उत्पन्न कर सकते हैं जो अहिंसामय वातावरण का मूल है । विज्ञान उत्पादन-क्षमता बढ़ाए, तथा अपरिग्रह संग्रहवृत्ति एवं आसक्ति भाव का निषेध करके वितरण की विषमता रहित व्यवस्था करे, तो दोनों मिलकर अहिंसा को अधिक निकट ला सकते हैं । विज्ञान की अवहेलना करके अपरिग्रह का सिद्धान्त अहिंसा की स्थापना के लिए शायद आज पंगु हो गया है ।

गांधी जी का अहिंसा-दर्शन एक ऐसे समाज में उत्पन्न हुआ जो समाज राजनैतिक रूप से उत्पीड़ित तथा आर्थिक रूप से अभावग्रस्त था । अभी हमें अहिंसा-दर्शन के उन नए आयामों की प्रतीक्षा करनी है जो उस विश्व में जन्म लेंगे जिस विश्व में राजनैतिक उत्पीड़न तथा आर्थिक अभाव एवं विषमता समाप्त हो जायेंगे । तब शायद अहिंसा का एक ही अर्थ शेष रह जाएगा —असीम तथा अकारण प्रेम । वह प्रेम सूर्य के प्रकाश तथा पुष्प की सुगन्ध की भाँति सहज होगा, प्रतिक्रियात्मक नहीं, उसमें प्रदान का ही भाव होगा आदान का नहीं । यही प्रेम मानव का सहज स्वभाव है, यही मानव संस्कृति की परिणति है । इस आदर्श की प्राप्ति में मुझे गांधी जी के आत्मपीड़न के सिद्धांत से उतनी आशा नहीं है जितनी उनके बाल-सुलभ हास्य से युक्त मुख-मण्डल से । गांधी जन्म शताब्दी के इस अवसर पर सारा विश्व यह जानने के लिए उत्सुक है कि मानव इस सहज प्रेम के मार्ग का वरण करता है या सर्वनाश के हिंसा-पथ का ।

32

धर्म और सेक्यूलरिज्म

धर्म जोड़ता है, सम्प्रदाय तोड़ता है। धर्म का आधार है—केन्द्रगत समानता, सम्प्रदाय का आधार है—परिधिगत विभिन्नता। केन्द्रगत समानता का परिचय न हो, तो परिधिगत विभिन्नता पर एकांगी बल साम्प्रदायिकता का रूप धारण कर लेता है। धर्म का प्राण है—अन्तर्भाव, साम्प्रदायिकता का प्राण है—बहिष्कार। धर्म 'स्व' को खो देने की साधना है ताकि अखण्ड की प्राप्ति हो सके, साम्प्रदायिकता 'पर' को मिटा देने का प्रयत्न है ताकि 'मैं' निष्कण्टक हो सकूं।

धर्म प्रेम की चरम परिणति है, साम्प्रदायिकता सत्ता-लोलुपता का ही रूपान्तर है। जिस कवि ने 'मजहब नहीं सिखाता आपस में बैर रखना', कहा, उसने सत्य को बहुत ही लचर रूप में अभिव्यक्त किया है। वस्तुतः धर्म हमें अतिरिक्त इसके कुछ और सिखाता ही नहीं कि हम प्रेममय हैं। हम प्रेममय हैं—यह प्रतीति ही धर्म है। हम प्रेम करें—ऐसा मैंने नहीं कहा। हम प्रेम करें—यह एक कर्त्तव्य है, एक नैतिक शिक्षा है। हम प्रेममय हैं—यह एक स्थिति है, एक स्वभाव है। धर्म कर्त्तव्य नहीं है, स्वभाव है।[1]

धर्म कर्त्तव्य नहीं है, नैतिक नहीं है; वह अतिनैतिक (Supra Moral) है। कर्त्तव्य हमारे जीवन की परिधि पर है, जहाँ हमारे कर्म हैं, हम नहीं, हमारी सत्ता नहीं। कर्म हमारी सहज अभिव्यक्ति भी नहीं है, वे वस्तुतः मात्र प्रतिक्रियायें हैं। हमें प्रेम मिला तो हमने प्रेम दिया; यह प्रेम सहज नहीं है, स्वभाव नहीं है, धर्म नहीं है; यह मात्र प्रतिक्रिया है, मात्र एक यान्त्रिक व्यवस्था है। शत्रुता के बदले हम भी शत्रुता देते हैं—यह भी एक यान्त्रिक प्रतिक्रिया है। पहली प्रतिक्रिया रागात्मक थी, यह द्वेषात्मक है। हमारे धर्म-शास्त्रों ने कहा कि व्यक्ति राग द्वेष से ऊपर उठकर सबसे प्रेम करे। किन्तु हमने यहाँ भी धर्मशास्त्रों का अभिप्राय समझने में एक सूक्ष्म-किन्तु गहरी भूल कर दी। हमने समझा कि हमें शत्रु से भी प्रेम करना चाहिए, पर हमारी इस

१. तुलनीय—वस्तुस्वभावो धर्मः—जैनागम।

समझ में भी शत्रुता का दंश बना ही रहा। यह एक कर्त्तव्य हुआ, धर्म नहीं। शत्रु से प्रेम करने में भी हमने शत्रु तो मान ही लिया, किन्तु कर्त्तव्य-भावना से प्रेरित होकर उसके प्रति व्यवहार मैत्री का किया। हमारा व्यवहार तो बदला, पर हम न बदले। नैतिकता हमारा व्यवहार ही बदल सकती है, हमें नहीं।

धर्म वह है जो हमें ही रूपान्तरित कर दे। एक नैतिक व्यक्ति शत्रु से प्रेम करेगा क्योंकि वह इसे एक कर्त्तव्य मानता है, किन्तु एक धार्मिक व्यक्ति को कहीं शत्रु दृष्टिगोचर ही नहीं हो सकता। अजातशत्रु शब्द का प्रयोग इसी अर्थ में सार्थक है। अजातशत्रु वह है जिसके लिए ऐसा व्यक्ति उत्पन्न ही नहीं हुआ जिसे वह अपना शत्रु समझ सके, यद्यपि स्वयं उसे शत्रु समझने वाले व्यक्ति हो सकते हैं। मित्रता धार्मिक व्यक्ति का स्वभाव है, कर्त्तव्य नहीं। इसीलिए उसका प्रेम परमुखापेक्षी नहीं। कर्त्तव्य के लिए पर की अपेक्षा है, स्वभाव के लिए नहीं। धर्म जिस प्रेम का प्रतिपादन करता है वह ऐसा है जैसे पुष्प की सुगन्ध। पुष्प से निरन्तर सुगन्ध प्रवाहित होती है—यह उसका स्वभाव है, धर्म है। यह चिन्ता पुष्प को नहीं कि उसकी सुगन्ध सुपात्र को मिल रही है या कुपात्र को। वस्तुतः सुपात्र-कुपात्र का भेद ही हमारा है, पुष्प का नहीं। कोई ग्रहण करने वाला न भी हो, तो भी पुष्प में से सुगन्धि प्रवाहित होगी ही। धार्मिक व्यक्ति निरन्तर एक ऐसी ही प्रेम पूर्ण स्थिति में बना रहता है।

धार्मिक व्यक्ति का प्रेम परमुखापेक्षी नहीं है, इसीलिए वह अतिनैतिक होने के साथ-साथ अतिलौकिक भी है, अतिसामाजिक भी है। धर्म पारलौकिक नहीं है, क्योंकि उसकी साधना केवल इसी लोक में सम्भव है, अन्यत्र नहीं।[2] न देवता धार्मिक हो सकते हैं न भूत प्रेत। (आप इनकी सत्ता मानें या नहीं—यह प्रश्न नहीं है; मूल बात यह है कि कोई मानवेतर सत्ता धर्म की साधना नहीं कर सकती।) इस अर्थ में धर्म पारलौकिक नहीं, इहलौकिक ही है। किन्तु यह कहना सर्वथा सत्य है कि धर्म लौकिक नहीं है। लौकिकता कार्य-कारण-सम्बन्ध से एक तार्किक संगति से—बँधी रहती है, धार्मिक व्यक्ति का प्रेम उसका अतिक्रमण कर जाता है।[3] अतः धर्म पारलौकिक नहीं, किन्तु अतिलौकिक अवश्य है। मैं धर्म को अतिलौकिक कह रहा हूँ, अलौकिक नहीं। अलौकिक कहते ही हमें आत्मा-परमात्मा की याद आ जाती है, और आत्मा-परमात्मा कहते ही परलोक की।

---

२. इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति नो चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः—केनोपनिषद्।

३. तुलनीय—स्वभावोऽतर्कगोचरः—पंचाध्यायी।

धार्मिक व्यक्ति के प्रेम का आधार अन्योन्याश्रय या पारस्परिकता नहीं है, अतः वह अतिसामाजिक है, किन्तु असामाजिक नहीं। धार्मिक व्यक्ति को समाज से कोई प्रयोजन नहीं, किन्तु वह स्वयं समाज के लिए एक अमूल्य सम्पत्ति है। वह इसलिए तो कुछ नहीं करता कि उससे समाज का हित होगा, किन्तु उसके सहज प्रेम के आलोक में जो कुछ उससे स्वभावतः होता है, उससे समाज को जो उपलब्ध होता है, वह अन्यथा नहीं हो सकता। पुष्प में सुगन्ध इसलिए नहीं है कि उसे किसी का कुछ उपकार करना है, किन्तु उससे सुवासित तो हम हो ही जाते हैं। हम फूल के प्रति आभारी हैं किन्तु फूल को इसका मान होना तो दूर, भान भी नहीं है कि उसने हमें कुछ दिया है।

धर्म ऐसे ही प्रेम का प्रतिपादन करता है जो व्यक्ति का स्वभाव है, कर्त्तव्य नहीं। इसी प्रेम को धर्मग्रंथ दो दृष्टियों से देखते हैं—एक वीतरागता की, दूसरी विश्वमैत्री की। ये दोनों दृष्टियां बहुमूल्य हैं। धार्मिक व्यक्ति न किसी का शत्रु है न मित्र, क्योंकि शत्रु तथा मित्र उस सापेक्ष दुनियां का शब्द है जिसका वह अतिक्रमण कर चुका है। यह दृष्टि वीतरागता की है। धार्मिक व्यक्ति सबका मित्र है—यह भी कहा जा सकता है। वह समस्त सत्ता से कट नहीं जाता, प्रत्युत एकाकार हो जाता है। अतः वह सबके प्रति उदासीनता के भाव से नहीं प्रत्युत अभिन्नता के भाव से भर जाता है। यह दृष्टि विश्वमैत्री की है। एक ही स्थिति को वीतरागता और विश्वमैत्री दो पृथक्-पृथक् बिन्दुओं से देखती है—दोनों एक दूसरे की पूरक हैं, विरोधी नहीं।

यह धर्म एक है; यह हिन्दू है न मुसलमान, न ईसाई न बौद्ध। किन्तु यह एक धर्म देश, काल परिस्थिति के भेद से भिन्न भिन्न रूपों में अभिव्यक्त अवश्य हो सकता है। धर्म की यह भिन्न २ रूपों में अभिव्यक्ति ही सम्प्रदाय है। सम्प्रदाय भी मानव जीवन की अनिवार्यता है। देश, काल, परिस्थिति तो सब की पृथक् पृथक् होती ही है, व्यक्तिगत रुचिवैचित्र्य भी अमिट है।[४] जिन्होंने सम्प्रदायों को समाप्त करने का बीड़ा उठाया था उन्होंने भी रूसी साम्यवाद और चीनी साम्यवाद तथा दक्षिणपंथी कांग्रेस और वामपंथी कांग्रेस जैसे नए गुटों को जन्म दे दिया। इन गुटों के पीछे भी मूल भावना वही है जो सम्प्रदाय के पीछे होती है। सम्प्रदायों को मिटाने का प्रयत्न भी एक प्रकार की साम्प्रदायिकता ही है, क्योंकि इस प्रकार हम अपनी विचारधारा को दूसरों पर जबरदस्ती थोपना चाहते हैं। सम्प्रदायों के बने रहने से कोई खतरा पैदा नहीं होता, खतरा पैदा तब होता है जब कोई सम्प्रदाय,

४. रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथजुषां
नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव—पुष्पदन्त।

सम्प्रदाय को ही धर्म मान लेता है। आज लगभग सभी सम्प्रदाय यही कर रहे हैं। इसके दो फल हुए—एक अधार्मिकता, दूसरे साम्प्रदायिकता। ये दोनों एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। दोनों का मूल है—प्रेम का अभाव। साम्प्रदायिकता जीवन में विष घोलती है, अधार्मिकता जीवन को अर्थहीन बनाती है। सहज प्रेम आए तो विष विलीन हो; सार्थकता दिखाई पड़े। धर्म आए तो साम्प्रदायिकता जाए, यद्यपि सम्प्रदाय तब भी बने रहेंगे।

किन्तु हमारे संविधान के कुछ पंडितों का कहना है कि सेक्यूलरिज्म आये तो साम्प्रदायिकता जाये। सेक्यूलरिज्म अर्थात् लौकिकता। मैं कभी कभी सोचता हूँ कि आखिर हम में ऐसी कौन सी अलौकिकता है जिसे छोड़कर हमें लौकिक, सेक्यूलर, होने का उपदेश दिया जा रहा है। समूचा राष्ट्र धन, समृद्धि और सत्ता के लौकिक लक्ष्यों को ले कर तो चल ही रहा है। साम्प्रदायिक लोग भी उतने ही लौकिक हैं जितने लौकिक वे जो साम्प्रदायिकता का सेक्यूलरिज्म द्वारा विरोध करना चाहते हैं। इस लौकिकता के गहरे अन्धेरे में यदि विनोबा भावे या खान अब्दुल गफ्फार खां जैसे कुछ दीपक टिमटिमा रहे हैं तो वे धर्म के हैं, सेक्यूलरिज्म के नहीं। ये दीपक लौकिक नहीं बिल्कुल अतिलौकिक हैं; अन्यथा आपाधापी के इस युग में कोई मन्त्रिपद पा लेना क्या इनके लिए कठिन था?

यह सत्य है कि सिद्धान्ततः जो लौकिकता के पक्षपाती हैं वे आपाधापी के कट्टर विरोधी हैं, किन्तु क्या आपाधापी धर्मशून्य लौकिकता का स्वाभाविक परिणाम नहीं है? लौकिक अभ्युदय का फल सुख है आनन्द नहीं, सुख और आनन्द में मौलिक भेद है। सुख सुविधायें हैं, आनन्द एक भाव है; सुख परिस्थितियाँ हैं, आनन्द एक मनः स्थिति है; सुख अनेक हैं, आनन्द एक ही है; सुख साधन है; आनन्द साध्य है, सुख दूसरों को भी दीखते हैं, आनन्द स्वयं को ही दीखता है। लौकिकता इस मौलिक भेद की उपेक्षा करती है और बिना आनन्द की चिंता किये सुखों को ही चरम लक्ष्य मान लेती है। क्या हम अधिकतर सुखों की खोज में अपने आनन्द को गँवा नहीं बैठते? क्या आपाधापी का, स्वार्थ परायणता का प्रारम्भ यहीं से नहीं होता? लौकिक व्यक्ति समाजवाद को आधार बना कर दूसरों के सुखों की चिन्ता करेगा भी तो इसलिए कि वे सुख लौट कर उसी के पास वापिस आ जायें। यदि ऐसा न हुआ तो उसे मिलेगी कुण्ठित निराशा—एक फ्रस्ट्रेशन। धर्म के लिए साध्य आनन्द है, सुख साधन है। धार्मिक का त्याग भविष्य में मिलने वाले किसी प्रकार की आशा से नहीं, प्रत्युत तत्काल मिलने वाले आनन्द से स्फूर्त होता है। जिन्होंने त्याग के

बदले किसी पुरस्कार की आशा स्वयं की या दूसरों को दी, उन्होंने धर्म को भी एक लौकिक व्यापार बना दिया। एक लेन देन का रूप दे दिया। न उन्हें त्याग का आनन्द स्पर्श कर पाया न उन्हें स्वार्थपरायणता की घुटन का दंश कभी चुभा। इसलिए उन्हें त्याग और स्वार्थपरायणता के बदले में मिलने वाले स्वर्ग और नरक की कल्पना करनी पड़ी। धर्म, जो लौकिकता के अतिक्रमण का एकमात्र-उपाय था, स्वयं पारलौकिकता की उस दलदल में फँस गया जो प्रतिलौकिक नहीं, प्रत्युत लौकिकता का ही एक प्रतिरूपमात्र थी। धर्म के प्रतिलौकिक रूप से अपरिचित और उसके पारलौकिक रूप से अतिपरिचित आज के अनेक विचारक यदि धर्म के बदले लौकिकता का वरण करना चाहें तो इसमें उनका दोष नहीं। किन्तु दोष इसमें धर्म का भी नहीं। लगभग ८०० ईस्वी पूर्व में ही यास्क को कहना पड़ा था यदि अन्धे को ठूंठ न दीखे तो यह अपराध ठूंठ का नहीं है।[५]

लौकिकता सेक्युलरिज्म का एक अर्थ है। सेक्युलरिज्म का एक दूसरा भी अर्थ कभी कभी किया जाता है—सब सम्प्रदायों के प्रति समान आदर का भाव रखना। मेरी समझ में सब सम्प्रदायों के प्रति समान आदर का भाव रखने के समर्थकों में प्राचीनकाल में अशोक महान् और अर्वाचीन काल में महात्मा गांधी अग्रणी है। किन्तु वे दोनों स्वयं अत्यन्त धार्मिक थे और इनका सब सम्प्रदायों के प्रति समान आदर भाव धर्म पर ही आश्रित था, सेक्युलरिज्म पर नहीं। यदि सेक्युलरिज्म सम्प्रदायों को ही नष्ट करना चाहता हो, तो यह प्रयत्न मानव स्वभाव के प्रतिकूल दशा में जाने का है। शायद शक्ति के बल पर कोई पुराने सम्प्रदायों को समाप्त कर दे, किन्तु मानव स्वभाव की भिन्नता से उद्भूत होने वाले नए सम्प्रदायों का जन्म कोई नहीं रोक सकता है। हाँ, साम्प्रदायिकता मर सकती हैऔर फिर कभी जन्म न ले यह भी हो सकता है, यदि धर्म के स्वरूप की पहचान की जा सके।

---

५. नैष स्थाणोरपराधः यदेनमन्धो न पश्यति—निरुक्त।

INDEX (ENGLISH)

INDEX (SANSKRIT)

INDEX (HINDI)